1896.— Julius E. Olson

FRIEDRICH NIETZSCHE

EIN KÄMPFER GEGEN SEINE ZEIT.

FRIEDRICH NIETZSCHE

EIN KÄMPFER GEGEN SEINE ZEIT.

Von

DR. RUDOLF STEINER.

WEIMAR.
VERLAG VON EMIL FELBER.
1895.

Inhalt.

Vorrede.

Als ich vor sechs Jahren die Werke Friedrich Nietzsches kennen lernte, waren in mir bereits Ideen ausgebildet, die den seinigen ähnlich sind. Unabhängig von ihm und auf anderen Wegen als er, bin ich zu Anschauungen gekommen, die im Einklang stehen mit dem, was Nietzsche in seinen Schriften: „Zarathustra", „Jenseits von Gut und Böse", „Genealogie der Moral" und „Götzendämmerung" ausgesprochen hat. Schon in meinem 1886 erschienenen kleinen Buche „Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung" kommt dieselbe Gesinnung zum Ausdruck, wie in den genannten Werken Nietzsches.

Dies ist der Grund, warum ich mich gedrängt fühlte, ein Bild von dem Vorstellungs- und Empfindungsleben Nietzsches zu zeichnen. Ich glaube, daſs ein solches Bild Nietzsche am ähnlichsten dann wird, wenn man es seinen erwähnten letzten Schriften gemäſs schafft. So habe ich es gethan. Die früheren Schriften Nietzsches zeigen uns ihn als Suchenden. Er stellt sich uns in ihnen dar als rastlos aufwärts Strebender. In

seinen letzten Schriften sehen wir ihn auf dem Gipfel angelangt, der eine seiner ureigenen Geistesart angemessene Höhe hat. In den meisten der bis jetzt über Nietzsche erschienenen Schriften wird dessen Entwickelung so dargestellt, als ob er in den verschiedenen Zeiten seiner Schriftstellerlaufbahn voneinander mehr oder weniger abweichende Meinungen gehabt hätte. Ich habe zu zeigen versucht, dafs von einem Meinungswechsel bei Nietzsche nicht die Rede sein kann, sondern nur von einer Aufwärts-Bewegung, von der naturgemäfsen Entwickelung einer Persönlichkeit, die noch nicht die ihren Anschauungen entsprechende Ausdrucksform gefunden hatte, als sie ihre ersten Schriften schrieb.

Das Endziel von Nietzsches Wirken ist die Zeichnung des Typus „Übermensch". Diesen Typus zu charakterisieren, habe ich als eine der Hauptaufgaben meiner Schrift betrachtet. Mein Bild des Übermenschen ist genau das Gegenteil des Zerrbildes geworden, das in dem augenblicklich verbreitetsten Buche über Nietzsche von Frau Lou Andreas-Salomé entworfen ist. Man kann nichts dem Nietzscheschen Geiste mehr Zuwiderlaufendes in die Welt setzen, als das mystische Ungetüm, das Frau Salomé aus dem Übermenschen gemacht hat. Mein Buch zeigt, dafs in Nietzsches Ideen nirgends auch nur die geringste Spur von Mystik anzutreffen ist. Auf die Widerlegung der Ansicht von Frau Salomé, dafs Nietzsches Gedanken in „Menschliches, Allzumenschliches" von den Ausführungen Paul Rées, des Verfassers der „Psychologischen Beobachtungen und des „Ursprungs der moralischen Empfindungen" u. s. w., be-

einflufst seien, habe ich mich nicht eingelassen. Ein so mittelmäfsiger Kopf wie Paul Rée konnte auf Nietzsche keinen bedeutenden Eindruck machen. Ich würde diese Dinge auch hier nicht berühren, wenn nicht das Buch von Frau Salomé so viel beigetragen hätte, geradezu widerwärtige Ansichten über Nietzsche zu verbreiten. Fritz Koegel, der ausgezeichnete Herausgeber von Nietzsches Werken, hat im „Magazin für Litteratur" diesem Machwerke die gebührende Abfertigung angedeihen lassen.

Ich kann diese kurze Vorrede nicht beschliefsen, ohne Frau Förster-Nietzsche, der Schwester Nietzsches, herzlichst zu danken für die vielen Freundlichkeiten, die ich von ihr während der Zeit erfahren habe, in der meine Schrift entstanden ist. Den im „Nietzsche-Archiv" in Naumburg verlebten Stunden verdanke ich die Stimmung, aus der heraus die folgenden Gedanken geschrieben sind.

Weimar, April 1895.

Rudolf Steiner.

Nietzsches Werke.

Ich führe hier zur Orientierung die bis jetzt erschienenen und für meine Ausführungen in Betracht kommenden Schriften Nietzsches an und füge zu jeder einzelnen die Jahreszahl des Erscheinens der ersten Auflage hinzu.

Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus. Die 1. Aufl. erschien 1872.

Eine neue Ausgabe mit vorgedrucktem „Versuch einer Selbstkritik" erschien 1886.

Unzeitgemäfse Betrachtungen.

Erstes Stück: David Straufs, der Bekenner und Schriftsteller. 1. Aufl. 1873.

Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. 1. Aufl. 1874.

Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher. 1. Aufl. 1874.

Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth. 1. Aufl. 1876.

Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. 1. Band. 1. Aufl. 1878.

Eine neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede erschien 1886.

Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. 2. Band. Die beiden Abteilungen dieses Buches: „Vermischte Meinungen und Sprüche" und „Der Wanderer und sein Schatten" erschienen zuerst jede als besonderes Buch. Die erste 1879 unter dem Titel: „Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche", die zweite 1880. Beide Abteilungen wurden 1886 zu einem Bande vereinigt, der mit einer einführenden Vorrede versehen wurde und der den Titel trug: „Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede."

Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile. 1. Aufl. 1881.

Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede 1887.

Die fröhliche Wissenschaft („La gaya scienza"). 1. Aufl. 1882. Neue Ausgabe mit einer Vorrede 1887.

Also sprach Zarathustra. Die Teile erschienen zuerst einzeln: 1. Teil 1883; 2. Teil 1883; 3. Teil 1884. Die erste Gesamtausgabe der drei Teile erschien 1886. Der vierte Teil erschien 1885 in 40 Abzügen blofs für Freunde und erst 1891 als 1. Aufl.

Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. 1. Aufl. 1886.

Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. 1. Aufl. 1887.

Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem. 1. Aufl. 1888.

Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert. 1. Aufl. 1889.

Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen. Erschien 1895 in der Gesamtausgabe zum ersten Mal. 1888 bereits einmal gedruckt, aber nicht ausgegeben.

Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums. Das erste Buch des unvollendeten Werkes Nietzsches „Der Wille zur Macht". In der Gesamtausgabe (1895) zum erstenmal gedruckt.

Gedichte. In der Gesamtausgabe 1895.

Eine Gesamtausgabe von Nietzsches Werken in 8 Bänden ist 1895 bei C. G. Naumann in Leipzig erschienen. In derselben sind enthalten: Die Geburt der Tragödie 4. Aufl.; Die „Unzeitgemäfsen Betrachtungen" 3. Aufl.; „Menschliches, Allzumenschliches" 1. u. 2. Bd. 4. Aufl.; Morgenröte 2. Aufl.; Fröhliche Wissenschaft 2. Aufl.; Zarathustra 4. Aufl.; Jenseits von Gut und Böse 5. Aufl.; Genealogie der Moral 4. Aufl.; Der Fall Wagner 3. Aufl.; Götzendämmerung 3. Aufl.; Nietzsche contra Wagner; Antichrist; Gedichte.

Die Veröffentlichung der noch ungedruckten Arbeiten Nietzsches, sowie seiner Entwürfe zu Arbeiten, seiner Fragmente u. s. w. steht bevor.

I.
Der Charakter.

1.

Friedrich Nietzsche charakterisiert sich selbst als einsamen Grübler und Rätselfreund, als unzeitgemäfse Persönlichkeit. Wer auf solchen eigenen Wegen geht, wie er, „begegnet niemandem; das bringen die eigenen Wege mit sich. Niemand kommt, ihm dabei zu helfen; mit allem, was ihm von Gefahr, Zufall, Bosheit und schlechtem Wetter zustöfst, mufs er allein fertig werden", sagt er in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner „Morgenröte". Aber reizvoll ist es, ihm in seine Einsamkeit zu folgen. Die Worte, die er über sein Verhältnis zu Schopenhauer ausgesprochen hat, möchte ich über das meinige zu Nietzsche sagen: „Ich gehöre zu den Lesern Nietzsches, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen, mit Bestimmtheit wissen, dafs sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat. Mein Vertrauen zu ihm war sofort da . . . . . Ich verstand ihn, als ob er für mich geschrieben hätte, um mich verständlich, aber unbescheiden und thöricht auszudrücken." Man kann so sprechen und weit davon entfernt sein, sich als „Gläubigen" der Nietzscheschen Weltanschauung zu bekennen. Weiter aller-

dings nicht, als Nietzsche davon entfernt war, sich solche „Gläubige" zu wünschen. Legt er doch seinem „Zarathustra" die Worte in den Mund:

„Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen!

Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben.

Nun heifse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren."

Nietzsche ist kein Messias und Religionsstifter; er kann deshalb sich wohl Freunde seiner Meinungen wünschen; Bekenner seiner Lehren aber, die ihr eigenes Selbst aufgeben, um das seinige zu finden, kann er nicht wollen.

In Nietzsches Persönlichkeit finden sich Instinkte, denen ganze Vorstellungskreise seiner Zeitgenossen zuwider sind. Von den wichtigsten Kulturideen derjenigen, in deren Mitte er sich entwickelt hat, wendet er sich ab mit einem instinktiven Widerwillen; und zwar nicht so, wie man eine Behauptung ablehnt, in der man einen logischen Widerspruch entdeckt hat, sondern wie man sich von einer Farbe abwendet, die dem Auge Schmerz verursacht. Der Widerwille geht von dem unmittelbaren Gefühl aus; die bewufste Überlegung kommt zunächst gar nicht in Betracht. Was andere Menschen empfinden, wenn ihnen die Gedanken: Schuld, Gewissensbifs, Sünde, jenseitiges Leben, Ideal, Seligkeit, Vaterland durch den Kopf gehen, wirkt auf Nietzsche unangenehm. Die instinktive

Art der Abneigung gegen die genannten Vorstellungen unterscheidet Nietzsche auch von den sogenannten „Freigeistern" der Gegenwart. Diese kennen alle Verstandeseinwände gegen die „alten Wahnvorstellungen"; aber wie selten findet sich einer, der von sich sagen kann: seine Instinkte hängen nicht mehr an ihnen! Gerade die Instinkte sind es, die den Freigeistern der Gegenwart böse Streiche spielen. Das Denken nimmt einen von den überlieferten Ideen unabhängigen Charakter an, aber die Instinkte können sich diesem veränderten Charakter des Verstandes nicht anpassen. Diese „freien Geister" setzen irgend einen Begriff der modernen Wissenschaft an die Stelle einer älteren Vorstellung; aber sie sprechen so von ihm, dafs man erkennt: der Verstand geht einen andern Weg als die Instinkte. Der Verstand sucht in dem Stoffe, in der Kraft, in der Naturgesetzlichkeit den Urgrund der Erscheinungen; die Instinkte aber verleiten dazu, diesen Wesen gegenüber dasselbe zu empfinden, was andere ihrem persönlichen Gotte gegenüber empfinden. Geister dieser Art wehren sich gegen den Vorwurf der Gottesleugnung; aber sie thun es nicht deshalb, weil ihre Weltauffassung sie auf etwas führt, was mit irgend einer Gottesvorstellung übereinstimmt, sondern weil sie von ihren Vorfahren die Eigenschaft ererbt haben, bei dem Worte „Gottesleugner" ein instinktives Gruseln zu empfinden. Grofse Naturforscher betonen, dafs sie die Vorstellungen: Gott, Unsterblichkeit nicht verbannen, sondern nur im Sinne der modernen Wissenschaft umgestalten wollen. Ihre Instinkte sind eben hinter ihrem Verstande zurückgeblieben.

Eine grofse Zahl dieser „freien Geister“ vertritt die Ansicht, dafs der Wille des Menschen unfrei ist. Sie sagen: der Mensch mufs in einem bestimmten Falle so handeln, wie es sein Charakter und die auf ihn einwirkenden Verhältnisse bedingen. Man halte aber Umschau bei diesen Gegnern der Ansicht vom „freien Willen“, und man wird finden, dafs sich die Instinkte dieser „Freigeister“ von dem Vollbringer einer „bösen“ That geradeso mit Abscheu abwenden, wie es die Instinkte der anderen thun, die der Meinung sind: der „freie Wille“ könne sich nach Belieben dem Guten oder dem Bösen zuwenden.

Der Widerspruch zwischen Verstand und Instinkt ist das Merkmal unserer „modernen Geister“. Auch in den freiesten Denkern der Gegenwart leben noch die von der christlichen Orthodoxie gepflanzten Instinkte. Genau die entgegengesetzten sind in Nietzsches Natur wirksam. Er braucht nicht erst darüber nachzudenken, ob es Gründe gegen die Annahme eines persönlichen Weltenlenkers giebt. Sein Instinkt ist zu stolz, um sich vor einem solchen zu beugen; deshalb lehnt er eine derartige Vorstellung ab. Er spricht mit seinem Zarathustra: „Aber dafs ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter.“ Sich selbst oder einen andern wegen einer begangenen Handlung „schuldig“ zu sprechen, dazu drängt ihn nichts in seinem Innern. Um ein solches „schuldig“ unstatthaft zu finden, dazu braucht er keine Theorie vom „freien“ oder „unfreien“ Willen.

Auch die patriotischen Empfindungen seiner

deutschen Volksgenossen sind Nietzsches Instinkten zuwider. Er kann sein Empfinden und Denken nicht abhängig machen von den Gedankenkreisen des Volkes, innerhalb dessen er geboren und erzogen ist; auch nicht von der Zeit, in der er lebt. „Es ist so kleinstädtisch — sagt er in seiner Schrift „Schopenhauer als Erzieher“ —, sich zu den Ansichten verpflichten, die ein paar hundert Meilen weiter schon nicht mehr verpflichten. Orient und Occident sind Kreidestriche, die uns jemand vor unsere Augen hinmalt, um unsere Furchtsamkeit zu narren. Ich will den Versuch machen, zur Freiheit zu kommen, sagt sich die junge Seele; und da sollte es sie hindern, dafs zufällig zwei Nationen sich hassen und bekriegen, oder dafs ein Meer zwischen zwei Weltteilen liegt, oder dafs rings um uns eine Religion gelehrt wird, welche vor ein paar tausend Jahren nicht bestand.“ Die Empfindungen der Deutschen während des Krieges im Jahre 1870 fanden in seiner Seele einen so geringen Widerhall, dafs er, „während die Donner der Schlacht von Wörth über Europa weggingen“, in einem Winkel der Alpen safs, „sehr vergrübelt und verrätselt, folglich sehr bekümmert und unbekümmert zugleich“, und seine Gedanken über die Griechen niederschrieb. Und als er einige Wochen darauf sich selbst „unter den Mauern von Metz“ befand, war er „noch immer nicht losgekommen von den Fragezeichen, die er zum Leben und der Kunst der Griechen gesetzt hatte“. (Vergl. „Versuch einer Selbstkritik“ in der zweiten Auflage seiner „Geburt der Tragödie“.) Als der Krieg zu Ende war, stimmte er so wenig in die Begeisterung seiner deutschen Zeitgenossen über den errungenen

Sieg ein, dafs er schon im Jahre 1872 in seiner Schrift über David Straufs von den „schlimmen und gefährlichen Folgen“ des siegreich beendeten Kampfes sprach. Er stellte es sogar als einen Wahn hin, dafs auch die deutsche Kultur in diesem Kampfe gesiegt habe, und er nannte diesen Wahn gefährlich, weil, wenn er innerhalb des deutschen Volkes herrschend wird, die Gefahr vorhanden ist, den Sieg in eine völlige Niederlage zu verwandeln; in die Niederlage, ja Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des „Deutschen Reiches“. Das ist Nietzsches Gesinnung in einer Zeit, in der ganz Europa voll ist von nationaler Begeisterung. Es ist die Gesinnung einer unzeitgemäfsen Persönlichkeit, eines Kämpfers gegen seine Zeit. Aufser dem Angeführten liefse sich noch vieles nennen, was in Nietzsches Empfindungs- und Vorstellungsleben anders ist, als in dem seiner Zeitgenossen.

2.

Nietzsche ist kein „Denker“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Für die fragwürdigen und tiefdringenden Fragen, die er der Welt und dem Leben gegenüber zu stellen hat, reicht das blofse Denken nicht aus. Für diese Fragen müssen alle Kräfte der menschlichen Natur entfesselt werden; die denkende Betrachtung allein ist ihnen nicht gewachsen. Zu blofs erdachten Gründen für eine Meinung hat Nietzsche kein Vertrauen. „Es giebt ein Mifstrauen in mir gegen Dialektik, selbst gegen Gründe,“ schreibt er am 2. Dezember 1887 an Georg Brandes. (Vergl.

dessen „Menschen und Werke“, S. 212). Wer ihn um die Gründe seiner Ansichten fragt, für den hat er „Zarathustras“ Antwort bereit: „Du fragst warum? Ich gehöre nicht zu denen, welche man nach ihrem Warum fragen darf.“ Nicht ob eine Ansicht logisch bewiesen werden kann, ist für ihn mafsgebend, sondern ob sie auf alle Kräfte der menschlichen Persönlichkeit so wirkt, dafs sie für das Leben Wert hat. Er läfst einen Gedanken nur gelten, wenn er ihn geeignet findet, zur Entwicklung des Lebens beizutragen. Den Menschen so gesund als möglich, so machtvoll als möglich, so schöpferisch als möglich zu sehen, ist sein Wunsch. Wahrheit, Schönheit, alle Ideale haben nur Wert und gehen den Menschen nur etwas an, insofern sie lebenfördernd sind.

Die Frage nach dem Werte der Wahrheit tritt in mehreren Schriften Nietzsches auf. In der verwegensten Form wird sie in seinem Buche: „Jenseits von Gut und Böse“ gestellt. „Der Wille zur Wahrheit, der uns noch zu manchem Wagnisse verführen wird, jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben: was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt! Welche wunderlichen, schlimmen, fragwürdigen Fragen! Das ist bereits eine lange Geschichte — und doch scheint es, dafs sie kaum eben angefangen hat.“ Was Wunder, wenn wir endlich auch mifstrauisch werden, die Geduld verlieren, uns ungeduldig umdrehn? Dafs wir von dieser Sphinx auch unsererseits das Fragen lernen? Wer ist das eigentlich, der uns hier Fragen stellt? Was in uns will eigentlich ‚zur Wahrheit‘? In der

That, wir machten lange Halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens — bis wir, zuletzt, vor einer noch gründlicheren Frage ganz und gar stehen blieben. Wir fragten nach dem Werte dieses Willens. Gesetzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit?

Das ist ein Gedanke von kaum zu überbietender Kühnheit. Stellt man daneben, was ein anderer kühner „Grübler und Rätselfreund", Johann Gottlieb Fichte, von dem Streben nach Wahrheit sagt, so sieht man erst, wie tief aus dem Wesen der menschlichen Natur Nietzsche seine Vorstellungen heraufholt. „Ich bin dazu berufen" — sagt Fichte — „der Wahrheit Zeugnis zu geben; an meinem Leben und an meinem Schicksal liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu thun und zu wagen und zu leiden." (Fichte, Vorlesungen „Über die Bestimmung des Gelehrten", vierte Vorlesung.) Diese Worte sprechen das Verhältnis aus, in das sich die edelsten Geister der abendländischen neueren Kultur zur Wahrheit setzen. Nietzsches angeführtem Ausspruch gegenüber erscheinen sie oberflächlich. Man kann gegen sie einwenden: Ist es denn nicht möglich, dafs die Unwahrheit wertvollere Wirkungen für das Leben hat, als die Wahrheit? Ist es ausgeschlossen, dafs die Wahrheit dem Leben schadet? Hat sich Fichte diese Fragen gestellt? Haben es andere gethan, die „der Wahrheit Zeugnis" gegeben haben?

Nietzsche aber stellt diese Fragen. Und er glaubt

über sie erst dann ins Reine zu kommen, wenn er das Streben nach Wahrheit nicht als bloſse Verstandessache behandelt, sondern nach den Instinkten sucht, die dieses Streben erzeugen. Denn es könnte ja wohl sein, daſs sich diese Instinkte der Wahrheit nur als Mittel bedienten, um etwas zu erreichen, was höher steht, als die Wahrheit. Nietzche findet, nachdem er „lange genug den Philosophen zwischen die Zeilen und auf die Finger gesehn" hat: „Das meiste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen." Die Philosophen glauben, die letzte Triebfeder ihres Thuns sei das Streben nach Wahrheit. Sie glauben dies, weil sie nicht auf den Grund der menschlichen Natur zu sehen vermögen. In Wirklichkeit wird das Streben nach Wahrheit gelenkt von dem Willen zur Macht. Mit Hilfe der Wahrheit soll die Macht und Lebensfülle der Persönlichkeit erhöht werden. Das bewuſste Denken des Philosophen ist der Meinung: die Erkenntnis der Wahrheit sei ein letztes Ziel; der unbewuſste Instinkt, der das Denken treibt, strebt nach Förderung des Lebens. Für diesen Instinkt ist „die Falschheit eines Urteils noch kein Einwand gegen ein Urteil"; für ihn kommt allein die Frage in Betracht: „wie weit ist es lebenfördernd, lebenerhaltend, arterhaltend, vielleicht gar artzüchtend" (Jenseits von Gut und Böse § 4).

„‚Wille zur Wahrheit' heiſst ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht?

Wille zur Denkbarkeit alles Seienden: also heiſse ich euren Willen!

Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen: denn

ihr zweifelt mit gutem Mifstrauen, ob es schon denkbar ist.

Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild.

Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht . . . . ." (Zarathustra, 2. Teil, Von der Selbst-Überwindung.)

Die Wahrheit soll die Welt dem Geiste unterthan machen und dadurch dem Leben dienen. Nur als Lebensbedingung hat sie einen Wert. — Kann man nicht aber noch weiter gehen und fragen: was ist das Leben selbst wert? Nietzsche hält eine solche Frage für unmöglich. Dafs alles Lebende so machtvoll, so inhaltreich leben will, als irgend möglich ist, nimmt er als eine Thatsache hin, über die er nicht weiter grübelt. Die Lebensinstinkte fragen nicht nach dem Werte des Lebens. Sie fragen nur: welche Mittel giebt es, um die Macht ihres Trägers zu erhöhen. „Urteile, Werturteile über das Leben, für oder wider, können zuletzt niemals wahr sein: sie haben nur Wert als Symptome, sie kommen nur als Symptome in Betracht, — an sich sind solche Urteile Dummheiten. Man mufs durchaus seine Finger darnach ausstrecken und den Versuch machen, die erstaunliche Finesse zu fassen, dafs der Wert des Lebens nicht abgeschätzt werden kann. Von einem Lebenden nicht, weil ein solcher Partei, ja sogar Streitobjekt ist, und nicht Richter; von einem Toten nicht, aus einem andern Grunde. — Von seiten eines Philosophen im Wert des Lebens ein Problem sehn, bleibt dergestalt sogar ein Einwurf gegen ihn, ein Fragezeichen an

seiner Weisheit, eine Unweisheit.“ — (Götzendämmerung. Das Problem des Sokrates.) Die Frage nach dem Werte des Lebens existiert nur für eine mangelhaft ausgebildete, kranke Persönlichkeit. Wer allseitig entwickelt ist, lebt, ohne zu fragen, wie viel sein Leben wert ist.

Weil Nietzsche die beschriebenen Ansichten hat, deshalb legt er auf logische Beweisgründe für ein Urteil wenig Gewicht. Nicht darauf kommt es ihm an, ob sich das Urteil logisch beweisen läfst, sondern wie gut sich unter seinem Einflusse leben läfst. Nicht allein der Verstand, sondern die ganze Persönlichkeit des Menschen soll befriedigt werden. Die besten Gedanken sind diejenigen, welche alle Kräfte der menschlichen Natur in eine ihnen angemessene Bewegung bringen.

Nur Gedanken dieser Art haben für Nietzsche Interesse. Er ist kein philosophischer Kopf, sondern ein „Honigsammler des Geistes“, der die „Bienenkörbe“ der Erkenntnis aufsucht und heimzubringen sucht, was dem Leben frommt.

3.

In Nietzsches Persönlichkeit sind diejenigen Instinkte vorherrschend, die den Menschen zu einem gebietenden, herrischen Wesen machen. Ihm gefällt alles, was Macht bekundet; ihm mifsfällt alles, was Schwäche verrät. Er fühlt sich nur so lange glücklich, als er sich in Lebensbedingungen befindet, die seine Kraft erhöhen. Er liebt Hemmnisse, Widerstände für seine Thätigkeit, weil er sich bei ihrer Überwindung seiner Macht bewufst wird. Er sucht die be-

schwerliehsten Wege auf, die der Mensch gehen kann. Ein Grundzug seines Charakters ist in dem Spruche ausgedrückt, den er der zweiten Ausgabe seiner „fröhlichen Wissenschaft“ auf das Titelblatt gesetzt hat:

„Ich wohne in meinem eignen Haus,
Hab' niemandem nie nichts nachgemacht
Und — lachte noch jeden Meister aus,
Der nicht sich selber ausgelacht.“

Jede Art von Unterordnung unter eine fremde Macht empfindet Nietzsche als Schwäche. Und über das, was eine „fremde Macht“ ist, denkt er anders als mancher, der sich als „unabhängigen, freien Geist“ bezeichnet. Nietzsche empfindet es als Schwäche, wenn der Mensch sich in seinem Denken und Handeln sogenannten „ewigen, ehernen“ Gesetzen der Vernunft unterwirft. Was die allseitig entwickelte Persönlichkeit thut, das läfst sie sich von keiner Moralwissenschaft vorschreiben, sondern allein von den Antrieben des eigenen Selbst. Der Mensch ist in dem Augenblicke schon schwach, in dem er nach Gesetzen und Regeln sucht, nach denen er denken und handeln soll. Der Starke bestimmt die Art seines Denkens und Handelns aus seinem eigenen Wesen heraus.

Diese Ansicht spricht Nietzsche am schroffsten in Sätzen aus, um derentwillen ihn kleinlich denkende Menschen geradezu als einen gefährlichen Geist bezeichnet haben: „Als die christlichen Kreuzfahrer im Orient auf jenen unbesiegbaren Assassinenorden stiefsen, jenen Freigeisterorden par excellence, dessen unterste Grade in einem Gehorsame lebten, wie einen gleichen kein Mönchsorden erreicht hat, da bekamen sie auf irgend welchem Wege auch einen Wink über jenes

Symbol und Kerbholzwort, das nur den obersten Graden, als deren Sekretum, vorbehalten war: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt!“ .... Wohlan, das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt“ ... (Genealogie der Moral § 19). Dafs diese Sätze die Empfindungen einer vornehmen, einer Herrennatur zum Ausdruck bringen, die sich die Erlaubnis, frei, nach ihren eigenen Gesetzen zu leben, durch keine Rücksicht auf ewige Wahrheiten und Vorschriften der Moral verkümmern lassen will, fühlen diejenigen Menschen nicht, die, ihrer Art nach, zur Unterwürfigkeit geeignet sind. Eine Persönlichkeit, wie die Nietzsches ist, verträgt auch jene Tyrannen nicht, die in der Form abstrakter Sittengebote auftreten. Ich bestimme, wie ich denken, wie ich handeln will, sagt eine solche Natur.

Es giebt Menschen, die ihre Berechtigung, sich „Freidenker“ zu nennen, davon herleiten, dafs sie sich in ihrem Denken und Handeln nicht solchen Gesetzen unterwerfen, die von anderen Menschen herrühren, sondern nur den „ewigen Gesetzen der Vernunft“, den „unumstöfslichen Pflichtbegriffen“ oder dem „Willen Gottes“. Nietzsche sieht solche Menschen nicht als wahrhaft starke Persönlichkeiten an. Denn auch sie denken und handeln nicht nach ihrer eigenen Natur, sondern nach den Befehlen einer höheren Autorität. Ob der Sklave der Willkür seines Herrn, der Religiöse den geoffenbarten Wahrheiten eines Gottes oder der Philosoph den Aussprüchen der Vernunft folgt, das ändert nichts an dem Umstande, dafs sie alle Gehorchende sind. Was befiehlt, ist dabei gleichgültig; das ausschlaggebende ist, dafs überhaupt

befohlen wird, dafs der Mensch sich nicht selbst die Richtung für sein Thun giebt, sondern der Meinung ist, es gebe eine Macht, welche ihm diese Richtung vorzeichnet.

Der starke, wahrhaft freie Mensch will die Wahrheit nicht empfangen — er will sie schaffen; er will sich nichts „erlauben" lassen. er will nicht gehorchen. „Die eigentlichen Philosophen sind Befehlende und Gesetzgeber; sie sagen: so soll es sein!" sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, — sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr „Erkennen" ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht. — Giebt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? Mufs es nicht solche Philosophen geben?" (Jenseits von Gut und Böse § 211.)

4.

Ein besonderes Zeichen menschlicher Schwäche sieht Nietzsche in jeder Art von Glauben an ein Jenseits, an eine andere Welt, als die ist, in der der Mensch lebt. Man kann, nach seiner Ansicht, dem Leben keinen gröfseren Schaden thun, als wenn man sein Leben im Diesseits im Hinblick auf ein anderes Leben im Jenseits einrichtet. Man kann sich keiner gröfseren Verirrung hingeben, als wenn man hinter den Erscheinungen dieser Welt Wesenheiten annimmt,

die der menschlichen Erkenntnis unzugänglich sind, und die als der eigentliche Urgrund, als das Bestimmende alles Daseins gelten sollen. Durch eine solche Annahme verdirbt man sich die Freude an dieser Welt. Man würdigt sie zum Scheine, zu einem blofsen Abglanz eines Unzugänglichen herab. Man erklärt die uns bekannte Welt, die für uns allein wirkliche, für einen nichtigen Traum und schreibt die wahre Wirklichkeit einer erträumten, erdichteten anderen Welt zu. Man erklärt die menschlichen Sinne für Betrüger, die uns Scheinbilder statt Wirklichkeiten liefern.

Nur aus der Schwäche kann eine solche Ansicht stammen. Denn der Starke, der fest in der Wirklichkeit wurzelt, der seine Freude am Leben hat, wird es sich nicht in den Sinn kommen lassen, eine andere Wirklichkeit zu erdichten. Er ist mit dieser Welt beschäftigt und bedarf keiner andern. Aber die Leidenden, die Kranken, die unzufrieden sind mit diesem Leben, nehmen ihre Zuflucht zum Jenseits. Was ihnen das Diesseits entzogen hat, soll ihnen das Jenseits bieten. Der Starke, der Gesunde, der entwickelte und taugliche Sinne hat, um die Gründe dieser Welt in ihr selber aufzusuchen, der bedarf zur Erklärung der Erscheinungen, innerhalb deren er lebt, keiner jenseitigen Gründe und Wesenheiten. Der Schwache, der mit verkrüppelten Augen und Ohren die Wirklichkeit wahrnimmt, der braucht Ursachen hinter den Erscheinungen.

Aus dem Leiden und der kranken Sehnsucht ist der Glaube an das Jenseits geboren. Aus dem Un-

vermögen, die wirkliche Welt zu durchschauen, sind alle Annahmen von „Dingen an sich" erwachsen.

Alle, welche Grund haben, das wirkliche Leben zu verneinen, sagen Ja zu einen erdichteten. Nietzsche will ein Jasager gegenüber der Wirklichkeit sein. Diese Welt will er durchforschen nach allen Richtungen, er will sich einbohren in die Tiefen des Daseins; von einem andern Leben will er nichts wissen. Ihn kann selbst das Leiden nicht veranlassen, Nein zum Leben zu sagen; denn auch das Leiden ist ihm ein Mittel der Erkenntnis. „Nicht anders, als es ein Reisender macht, der sich vorsetzt, zu einer bestimmten Stunde aufzuwachen, und sich dann ruhig dem Schlafe überläfst: so ergeben wir Philosophen, gesetzt, dafs wir krank werden, uns zeitweilig mit Leib und Seele der Krankheit — wir machen gleichsam vor uns die Augen zu. Und wie jener weifs, dafs irgend etwas nicht schläft, irgend etwas die Stunden abzählt und ihn aufwecken wird, so wissen auch wir, dafs der entscheidende Augenblick uns wach finden wird, — dafs dann etwas hervorspringt und den Geist auf der That ertappt, ich meine auf der Schwäche oder Umkehr oder Ergebung oder Verhärtung oder Verdüsterung, und wie alle die krankhaften Zustände des Geistes heifsen, welche in gesunden Tagen den Stolz des Geistes wider sich haben. Man lernt nach einer derartigen Selbstbefragung, Selbstversuchung, mit einem feineren Auge nach allem, worüber überhaupt bisher philosophiert worden ist, hinsehen . . „(Vorrede zur zweiten Ausgabe der „fröhlichen Wissenschaft".) —

5.

Dieser lebens- und wirklichkeitsfreundliche Sinn Nietzsches zeigt sich auch in seinen Anschauungen über die Menschen und ihre gegenseitigen Beziehungen. Auf diesem Gebiete ist Nietzsche vollkommener Individualist. Jeder Mensch gilt ihm als eine Welt für sich, ein Unikum. Das „wunderlich bunte Mancherlei", das zum „Einerlei" vereinigt ist und uns als ein bestimmter Mensch entgegentritt, kann kein noch so seltsamer Zufall ein zweites Mal in gleicher Weise zusammenschütteln." (Schopenhauer als Erzieher 1.) Die wenigsten Menschen sind jedoch geneigt, ihre nur einmal vorhandenen Eigentümlichkeiten zu entfalten. Sie fürchten sich vor der Einsamkeit, in die sie dadurch gedrängt werden. Es ist bequemer und gefahrloser, in gleicher Weise wie die Mitmenschen zu leben; man findet dann immer Gesellschaft. Wer auf seine eigene Art sich einrichtet, wird von anderen nicht verstanden und findet keine Genossen. Für Nietzsche hat die Einsamkeit einen besonderen Reiz. Er liebt es, die Heimlichkeiten des eigenen Innern aufzusuchen. Er flieht die Gemeinschaft der Menschen. Seine Gedankengänge sind zumeist Bohrversuche nach Schätzen, die tief in seiner Persönlichkeit verborgen liegen. Das Licht, das andere ihm bieten, verschmäht er; die Luft, die man da atmet, wo das „Gemeinsame der Menschen", die „Regel Mensch" lebt, will er nicht mitatmen. Er trachtet instinktiv nach seiner „Burg und Heimlichkeit", wo er von der Menge, den vielen, den allermeisten e r l ö s t ist. (Jenseits von Gut und Böse § 36.) In seiner „fröhlichen Wissenschaft" klagt

er, dafs es ihm schwer ist, seine Mitmenschen zu „verdauen“; und in „Jenseits von Gut und Böse“ (§ 282) verrät er, dafs er zumeist gefährliche Verdauungsstörungen davontrug, wenn er sich an Tische setzte, an denen die Kost des „Allgemein-Menschlichen“ genossen wurde. Die Menschen dürfen Nietzsche nicht zu nahe kommen, wenn er sie ertragen soll.

6.

Nietzsche erklärt einen Gedanken, ein Urteil in derjenigen Form für gültig, zu der die freiwaltenden Lebensinstinkte ihre Zustimmung geben. Ansichten, für die das Leben sich entscheidet, läfst er sich durch keine logischen Zweifel nehmen. Dadurch erhält sein Denken einen sichern, freien Zug. Es wird nicht beirrt durch Bedenken wie: ob eine Behauptung auch „objektiv“ wahr ist, ob sie die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens nicht überschreitet u. s. w. Wenn Nietzsche den Wert eines Urteiles für das Leben erkannt hat, dann fragt er nicht mehr nach einer weiteren „objektiven“ Bedeutung und Gültigkeit desselben. Und wegen Grenzen des Erkennens macht er sich keine Sorgen. Er ist der Ansicht, dafs ein gesundes Denken das schafft, was es schaffen kann, und sich nicht mit der nutzlosen Frage abquält: was kann ich n i c h t?

Wer den Wert eines Urteils nach dem Grade bestimmen will, in dem es das Leben fördert, kann diesen Grad natürlich nur durch seine eigenen, persönlichen Lebenstriebe und Lebensinstinkte festsetzen. Er kann nie mehr sagen wollen, als: in Bezug auf

meine Lebensinstinkte halte ich dieses bestimmte Urteil für ein wertvolles. Und Nietzsche will auch nie etwas anderes sagen, wenn er eine Ansicht ausspricht. Gerade dieses sein Verhältnis zu seiner Gedankenwelt wirkt so wohlthuend auf den freiheitlich gesinnten Leser. Es giebt Nietzsches Schriften den Charakter anspruchsloser, bescheidener Vornehmheit. Wie abstossend und unbescheiden klingt es daneben, wenn andere Denker glauben, ihre Person sei das Organ, durch das der Welt ewige, unumstöfsliche Wahrheiten verkündet werden. Man kann in Nietzsches Werken Sätze finden, die ein starkes Selbstbewufstsein ausdrücken, z. B.: „Ich habe der Menschheit das tiefste Buch gegeben, das sie besitzt, meinen Zarathustra: ich gebe ihr über kurzem das unabhängigste.“ — (Götzendämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäfsen § 51.) Was besagt dies aber aus seinem Munde? Ich habe es gewagt, ein Buch zu schreiben, dessen Inhalt tiefer aus dem Wesen einer Persönlichkeit geholt ist, als das sonst bei ähnlichen Büchern der Fall ist; und ich werde ein Buch liefern, das unabhängiger von jedem fremden Urteil ist, als andere philosophische Schriften; denn ich werde über die wichtigsten Dinge blofs aussprechen, wie sich meine persönlichen Instinkte zu ihnen verhalten. Das ist vornehme Bescheidenheit. Sie geht freilich denen wider den Geschmack, deren verlogene Demut sagt: ich bin nichts, mein Werk ist alles; ich bringe nichts von persönlichem Empfinden in meine Bücher, sondern ich spreche blofs aus, was die reine Vernunft mich aussprechen heifst. Solche Menschen wollen ihre Person verleugnen, um behaupten zu können, dafs ihre Aus-

sprüche die eines höheren Geistes sind. Nietzsche hält seine Gedanken für Erzeugnisse seiner Person und für nicht mehr.

7.

Die Fachphilosophen mögen über Nietzsche lächeln oder ihre Meinungen über die „Gefahren“ seiner „Weltanschauung“ zum besten geben. Manche dieser Geister, die nichts sind als personifizierte Lehrbücher der Logik, können natürlich Nietzsches aus den mächtigsten, unmittelbarsten Lebensimpulsen entspringendes Schaffen nicht loben.

Nietzsche mit seinen kühnen Gedankensprüngen trifft jedenfalls auf tiefere Geheimnisse der menschlichen Natur, als mancher logische Denker mit seinem vorsichtigen Kriechen. Was nutzt alle Logik, wenn sie mit ihren Begriffsnetzen nur einen wertlosen Inhalt fängt? Wenn uns wertvolle Gedanken mitgeteilt werden, dann erfreuen wir uns an ihnen, wenn sie auch nicht mit logischen Fäden verknüpft sind. Das Heil des Lebens hängt nicht allein von der Logik ab, sondern auch von der Gedankenerzeugung. Unsere Fachphilosophie ist gegenwärtig unfruchtbar genug, und sie könnte die Belebung mit Gedanken eines mutigen, kühnen Schriftstellers, wie es Nietzsche ist, sehr wohl brauchen. Die Entwickelungskraft dieser Fachphilosophie ist gelähmt durch den Einfluſs, den das Kant'sche Denken auf sie genommen hat. Sie hat durch diesen Einfluſs alle Ursprünglichkeit, allen Mut verloren. Kant hat aus der Schulphilosophie seiner Zeit den Begriff von Wahrheiten, die aus der „reinen Vernunft“ stammen,

übernommen. Er hat zu zeigen versucht, dafs wir durch solche Wahrheit nichts wissen können von Dingen, die jenseits unserer Erfahrung liegen, von „Dingen an sich“. Seit einem Jahrhundert ist nun unermefslicher Scharfsinn aufgewendet worden, um diesen Kant'schen Gedanken nach allen Seiten durchzudenken. Die Erzeugnisse dieses Scharfsinns sind allerdings oft dürftig und trivial. Übersetzte man die Banalitäten manches philosophischen Buches der Gegenwart aus den Schulformeln in eine gesunde Sprache, so würde sich ein solcher Inhalt gegenüber manchem kurzen Aphorismus Nietzsches armselig genug ausnehmen. Dieser konnte im Hinblick auf die Philosophie der Gegenwart mit einem gewissen Recht den stolzen Satz aussprechen: „Mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder andere in einem Buche sagt, — was jeder andere in einem Buche nicht sagt . . .“

8.

Wie Nietzsche in seinen eigenen Meinungen nichts geben will als ein Erzeugnis seiner persönlichen Instinkte und Triebe, so sind ihm auch fremde Ansichten nichts weiter als Symptome, aus denen er auf die in einzelnen Menschen oder ganzen Völkern, Rassen u. s. w. vorwaltenden Instinkte schliefst. Er macht sich nichts mit Diskussionen oder Widerlegungen fremder Meinungen zu schaffen. Aber er sucht die Instinkte auf, die sich in diesen Meinungen aussprechen. Er sucht die Charaktere der Persönlichkeiten oder Völker aus ihren Ansichten zu erkennen. Ob eine

Ansicht auf das Vorwalten der Instinkte für Gesundheit, Tapferkeit, Vornehmheit, Lebensfreude hinweist, oder ob sie aus ungesunden, sklavischen, müden, lebensfeindlichen Instinkten entspringt, das interessiert ihn. Wahrheiten an sich sind ihm gleichgültig; er kümmert sich darum, wie die Menschen ihre Wahrheiten ihren Instinkten gemäfs ausbilden, und wie sie damit ihre Lebensziele fördern. Die natürlichen Ursachen der menschlichen Ansichten will er aufsuchen.

Nach dem Sinne jener Idealisten, die der Wahrheit einen selbständigen Wert zuerkennen, die ihr einen „reinen, höhern Ursprung“ als den aus den Instinkten geben wollen, ist Nietzsches Bestreben allerdings nicht. Er erklärt die menschlichen Ansichten als das Ergebnis natürlicher Kräfte, wie der Naturforscher die Einrichtung des Auges aus dem Zusammenwirken natürlicher Ursachen erklärt. Eine Erklärung der geistigen Entwickelung der Menschheit aus besonderen sittlichen Zwecken, Idealen, aus einer sittlichen Weltordnung erkennt er ebensowenig an, wie der Naturforscher der Gegenwart die Erklärung anerkennt, dafs die Natur das Auge deswegen in einer bestimmten Weise gebaut hat, weil sie den Zweck hatte, dem Organismus ein Organ zum Sehen anzuerschaffen. In jedem Ideal sieht Nietzsche nur den Ausdruck für einen Instinkt, der sich auf eine bestimmte Art seine Befriedigung sucht, wie der moderne Naturforscher in der zweckmäfsigen Einrichtung eines Organes das Ergebnis organischer Bildungsgesetze sieht. Wenn es gegenwärtig noch Naturforscher und Philosophen giebt, die jedes Schaffen

der Natur nach Zwecken ablehnen, aber vor dem sittlichen Idealismus Halt machen und in der Geschichte die Verwirklichung eines göttlichen Willens, einer idealen Ordnung der Dinge sehen, so ist dies eine Instinkthalbheit. Solchen Personen fehlt für die Beurteilung geistiger Vorgänge der richtige Blick, während sie ihn in der Beobachtung von Naturvorgängen zeigen. Wenn ein Mensch glaubt, er strebe ein Ideal an, das nicht aus der Wirklichkeit stammt, so glaubt er dies nur, weil er den Instinkt nicht kennt, aus dem dieses Ideal entsteht.

Nietzsche ist Anti-Idealist in dem Sinne, wie der moderne Naturforscher Gegner der Annahme von Zwecken ist, die die Natur verwirklichen soll. Er spricht ebensowenig von sittlichen Zwecken, wie der Naturforscher von Naturzwecken spricht. Nietzsche hält es nicht für weiser, zu sagen: der Mensch soll ein sittliches Ideal verwirklichen, wie zu erklären: der Stier hat Hörner, damit er stofsen könne. Er betrachtet den einen wie den andern Ausspruch als Produkt einer Welterklärung, welche von „göttlicher Vorsehung“, „weiser Allmacht“, statt von natürlichen Wirkungen, spricht.

Diese Welterklärung ist ein Hemmschuh für alles gesunde Denken; sie schafft einen erdichteten, idealen Nebel, der das natürliche, auf die Beobachtung der Wirklichkeit gerichtete Sehvermögen hindert, die Weltvorgänge zu durchschauen; sie stumpft endlich völlig allen Wirklichkeitssinn ab.

9.

Wenn Nietzsche sich in einen geistigen Kampf einläfst, so will er nicht fremde Meinungen als solche widerlegen, sondern er thut es, weil diese Meinungen auf schädliche, naturwidrige Instinkte hinweisen, die er bekämpfen will. Er hat dabei eine ähnliche Absicht, wie sie jemand hat, der eine schädliche Naturwirkung bekämpft oder ein gefährliches Naturwesen vertilgt. Er baut nicht auf die „überzeugende" Kraft der Wahrheit, sondern darauf, dafs er den Gegner besiegen wird, wenn dieser die ungesunden, schädlichen Instinkte, er aber die gesunden, lebenfördernden hat. Er sucht nach keiner weiteren Rechtfertigung eines solchen Kampfes, wenn seine Instinkte die des Gegners als schädlich empfinden. Er glaubt nicht als Vertreter irgend einer Idee kämpfen zu müssen, sondern er kämpft, weil ihn seine Instinkte dazu treiben. Zwar ist das bei keinem geistigen Kampfe anders, aber gewöhnlich sind sich die Kämpfer der wirklichen Triebfedern ebensowenig bewufst, wie die Philosophen sich ihres „Willens zur Macht" oder die Anhänger der sittlichen Weltordnung der natürlichen Ursachen ihrer sittlichen Ideale. Sie glauben, dafs lediglich Meinung gegen Meinung kämpft, und verhüllen ihre wirklichen Motive durch Begriffsmäntel. Sie nennen auch die Instinkte des Gegners nicht, die ihnen unsympathisch sind, ja diese kommen ihnen vielleicht gar nicht zum Bewufstsein. Kurz, die Kräfte, die eigentlich feindlich gegen einander gerichtet sind, treten gar nicht offen hervor. Nietzsche nennt rücksichtslos die Instinkte des Gegners, die

ihm zuwider sind, und er nennt auch die Instinkte, die er ihnen entgegensetzt. Wer dies Cynismus nennen will, der mag es thun. Er soll aber nur nicht übersehen, dafs es in aller menschlichen Thätigkeit niemals etwas anderes als solchen Cynismus gegeben hat, und dafs alle idealistischen Wahngewebe von diesem Cynismus gewebt sind.

II.

Der Übermensch.

10.

Alles Streben des Menschen besteht, wie das eines jeden Lebewesens, darin, von der Natur eingepflanzte Triebe und Instinkte in der besten Weise zu befriedigen. Wenn die Menschen nach Tugend, Gerechtigkeit, Erkenntnis und Kunst streben, so geschieht dies deshalb, weil Tugend, Gerechtigkeit u. s. w. Mittel sind, durch die die menschlichen Instinkte sich so entwickeln können, wie es deren Natur entsprechend ist. Die Instinkte würden ohne diese Mittel verkümmern. Es ist nun eine Eigentümlichkeit des Menschen, dafs er diesen Zusammenhang seiner Lebensbedingungen mit seinen natürlichen Trieben vergifst und jene Mittel zu einem naturgemäfsen, machtvollen Leben als etwas ansieht, das an sich einen unbedingten Wert hat. Der Mensch sagt dann: Tugend, Gerechtigkeit, Erkenntnis u. s. w. müssen um ihrer selbst willen erstrebt werden. Sie haben nicht dadurch einen Wert, dafs sie dem Leben dienen, sondern vielmehr das Leben erhalte erst einen Wert dadurch, dafs es nach jenen idealen Gütern strebt. Der Mensch sei nicht dazu da, nach Mafsgabe seiner Instinkte zu leben, wie das Tier; sondern er solle

seine Instinkte dadurch adeln, dafs er sie in den Dienst höherer Zwecke stelle. Auf diese Weise kommt der Mensch dazu, das, was er selbst erst zur Befriedigung seiner Triebe geschaffen hat, als Ideale anzubeten, die seinem Leben erst die rechte Weihe geben. Er fordert Unterwerfung unter die Ideale, die er höher schätzt, als sich selbst. Er löst sich los von dem Mutterboden der Wirklichkeit und will seinem Dasein einen höheren Sinn und Zweck geben. Er erfindet einen unnatürlichen Ursprung für seine Ideale. Er nennt sie den „Willen Gottes“, die „ewigen sittlichen Gebote“. Er will die „Wahrheit um der Wahrheit willen“, „die Tugend um der Tugend“ willen anstreben. Er betrachtet sich als einen guten Menschen erst dann, wenn es ihm angeblich gelungen ist, seine Selbstsucht, d. h. seine natürlichen Instinkte zu bändigen und selbstlos einem idealen Ziele zu folgen. Einem solchen Idealisten gilt der Mensch als unedel und „böse“, der es bis zu solcher Selbstüberwindung nicht gebracht hat.

Nun stammen ursprünglich alle Ideale aus natürlichen Instinkten. Auch was der Christ als Tugend ansieht, die ihm Gott geoffenbart hat, ist ursprünglich von Menschen erfunden, um irgend welche Instinkte zu befriedigen. Der natürliche Ursprung ist vergessen und der göttliche hinzugedichtet worden. Ähnlich verhält es sich mit den Tugenden, die die Philosophen und Moralprediger aufstellen.

Wenn die Menschen blofs gesunde Instinkte hätten und diesen gemäfs ihre Ideale bestimmten, so würde der theoretische Irrtum über den Ursprung

dieser Ideale nicht schaden. Die Idealisten hätten zwar falsche Ansichten über die Herkunft ihrer Ziele, aber diese Ziele selbst wären gesund, und das Leben müfste gedeihen. Aber es giebt ungesunde Instinkte, die nicht auf Stärkung, Förderung des Lebens, sondern auf dessen Schwächung, Verkümmerung abzielen. Diese bemächtigen sich des genannten theoretischen Irrtums und machen ihn zum praktischen Lebenszwecke. Sie verleiten den Menschen, zu sagen: ein vollkommener Mensch ist nicht derjenige, der sich selbst, seinem Leben dienen will, sondern derjenige, der sich der Verwirklichung eines Ideals hingiebt. Unter dem Einflufs dieser Instinkte bleibt der Mensch nicht blofs dabei stehen, irrtümlich seinen Zielen einen un- oder übernatürlichen Ursprung anzudichten, sondern er macht sich wirklich solche Ideale zurecht oder übernimmt sie von anderen, die nicht den Bedürfnissen des Lebens dienen. Er strebt nicht mehr darnach, die in seiner Persönlichkeit liegenden Kräfte ans Tageslicht zu ziehen, sondern er lebt nach einem seiner Natur aufgezwungenen Musterbilde. Ob er dieses Ziel einer Religion entnimmt, oder ob er es selbst auf Grund gewisser, nicht in seiner Natur liegenden Voraussetzungen bestimmt: darauf kommt es nicht an. Der Philosoph, der einen allgemeinen Zweck der Menschheit im Auge hat und aus diesem seine sittlichen Ideale ableitet, legt der menschlichen Natur ebenso Fesseln an, wie der Religionsstifter, der den Menschen sagt: dies ist das Ziel, das euch Gott gesetzt hat; und dem müfst ihr folgen. Es ist auch gleichgültig, ob der Mensch sich vorsetzt, ein Ebenbild Gottes zu werden, oder ob er ein Ideal des

„vollkommenen Menschen“ erfindet und diesem möglichst ähnlich werden will. Wirklich ist nur der einzelne Mensch und die Triebe und Instinkte dieses einzelnen Menschen. Nur wenn er auf die Bedürfnisse seiner eigenen Person sein Augenmerk richtet, kann der Mensch erfahren, was seinem Leben frommt. Der einzelne Mensch wird nicht „vollkommen“, wenn er sich verleugnet und einem Vorbilde ähnlich wird, sondern wenn er das verwirklicht, was in ihm zur Verwirklichung drängt. Die menschliche Thätigkeit erhält nicht erst einen Sinn, wenn sie einem unpersönlichen, äufseren Zwecke dient; sie hat ihren Sinn in sich selbst.

Der Anti-Idealist wird zwar auch in der ungesunden Abkehr des Menschen von seinen ureigenen Instinkten noch eine Instinktäufserung erblicken. Er weifs, dafs der Mensch selbst das Instinktwidrige nur aus Instinkt vollbringen kann. Er wird aber doch die Instinktwidrigkeit bekämpfen, wie der Arzt eine Krankheit bekämpft, trotzdem er weifs, dafs sie naturgemäfs aus bestimmten Ursachen entstanden ist. Es darf also dem Anti-Idealisten nicht der Einwurf gemacht werden: du behauptest, alles, was der Mensch erstrebt, also auch alle Ideale, seien naturgemäfs entstanden; dennoch bekämpfst du den Idealismus. Gewifs entstehen Ideale ebenso naturgemäfs wie Krankheiten; aber der Gesunde bekämpft den Idealismus, wie er die Krankheit bekämpft. Der Idealist aber sieht die Ideale als etwas an, das gehegt und gepflegt werden mufs.

Der Glaube, dafs der Mensch vollkommen erst wird, wenn er „höheren“ Zwecken dient, ist,

nach Nietzsches Meinung, etwas, das *überwunden* werden mufs. Der Mensch mufs sich auf sich selbst besinnen und erkennen, dafs er Ideale nur erschaffen hat, um *sich* zu dienen. Naturgemäfs leben, ist gesünder, als Idealen nachjagen, die angeblich nicht aus der Wirklichkeit stammen. Den Menschen, der nicht unpersönlichen Zielen dient, sondern der den Zweck und Sinn seines Daseins in sich selbst sucht, der solche Tugenden zu den seinigen macht, die seiner Kraftentfaltung, seiner Machtvollkommenheit dienen — diesen Menschen stellt Nietzsche höher als den selbstlosen Idealisten.

Dies ist es, was er durch seinen „Zarathustra“ verkündet. Das souveräne Individuum, das weifs, dafs es nur aus seiner Natur heraus leben kann, und das in einer seinem Wesen entsprechenden Lebensgestaltung sein persönliches Ziel sieht, ist für Nietzsche der *Übermensch*, im Gegensatz zu dem Menschen, der glaubt: ihm sei das Leben geschenkt, um einem aufser ihm selbst liegenden Zwecke zu dienen.

Den *Übermenschen*, d. h. den Menschen, der naturgemäfs zu leben versteht, lehrt Zarathustra. Er lehrt die Menschen, ihre Tugenden als ihre Geschöpfe betrachten; er heifst sie diejenigen verachten, die ihre Tugenden höher als sich selbst achten.

Zarathustra ist in die Einsamkeit gegangen, um sich frei zu machen von der Demut, in der sich die Menschen beugen vor ihren Tugenden. Er geht erst wieder unter Menschen, als er *die* Tugenden verachten gelernt hat, die das Leben bändigen und nicht dem Leben dienen wollen. Er bewegt sich nun leicht wie ein Tänzer, denn er folgt nur sich und seinem

Willen und achtet nicht auf die Linien, die ihm von den Tugenden vorgezeichnet werden. Nicht schwer mehr lastet der Glaube auf seinem Rücken, dafs es unrecht sei, nur sich selbst zu folgen. Zarathustra schläft nun nicht mehr, um von Idealen zu träumen; er ist ein Wachender, der der Wirklichkeit sich frei gegenüberstellt. Ein schmutziger Strom ist ihm der Mensch, der sich selbst verloren hat und vor seinen eigenen Geschöpfen im Staube liegt. Der Übermensch ist ihm ein Meer, das diesen Strom aufnimmt, ohne selbst unrein zu werden. Denn der Übermensch hat sich selbst gefunden; er erkennt sich als Herrn und Schöpfer seiner Tugenden. Zarathustra hat das Grofse erlebt, dafs ihm alle Tugend zum Ekel geworden ist, die über den Menschen gesetzt wird.

„Was ist das Gröfste, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der grofsen Verachtung. Die Stunde, in der euch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend."

11.

Die Weisheit Zarathustras ist nicht nach dem Sinne der „modernen Gebildeten". Sie möchten alle Menschen einander gleich machen. Wenn alle nur nach einem Ziele streben, sagen sie, dann ist Zufriedenheit und Glück auf Erden. Der Mensch soll zurückhalten, so fordern sie, seine besondern persönlichen Wünsche und nur der Allgemeinheit, dem gemeinsamen Glücke dienen. Friede und Ruhe wird dann auf der Erde herrschen. Wenn jeder die gleichen Bedürfnisse hat, dann stört keiner die Kreise des andern. Nicht

sich und seine individuellen Ziele soll der Einzelne im Auge haben, sondern nach der einmal bestimmten Schablone sollen alle leben. Verschwinden soll alles einzelne Leben, und Glieder der gemeinsamen Weltordnung sollen alle werden.

„Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich, wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.

„‚Ehemals war alle Welt irre' — sagen die Feinsten und blinzeln.

„Man ist klug und weiss alles, was geschehen ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald, sonst verdirbt es den Magen."

Zarathustra ist zu lange Einsiedler gewesen, um solcher Weisheit zu huldigen. Er hat die eigenartigen Töne gehört, die aus dem Innern der Persönlichkeit erklingen, wenn der Mensch abseits steht von dem Lärm des Marktes, wo einer nur die Worte des andern nachspricht. Und er möchte es den Menschen in die Ohren rufen: höret auf die Stimmen, die nur in jedem Einzelnen von euch erklingen. Denn die nur sind naturgemäss, die nur sagen jedem, was er vermag. Ein Feind des Lebens, des reichen, vollen Lebens, ist derjenige, welcher diese Stimmen ungehört verhallen lässt und auf das gemeinsame Geschrei der Menschen hört. Zu den Freunden der Gleichheit aller Menschen will Zarathustra nicht sprechen. Sie könnten ihn nur mifsverstehen. Denn sie würden glauben, dass sein Übermensch jenes ideale Musterbild sei, dem alle gleich werden sollen. Aber Zarathustra will den Menschen keine Vorschriften darüber machen, wie sie

sein sollen; er will nur jeden Einzelnen auf sich selbst verweisen und ihm sagen: überlasse dich dir selbst, folge nur dir allein, stelle dich über Tugend, Weisheit und Erkenntnis. Zu solchen, die sich suchen wollen, spricht Zarathustra; nicht einer Menge, die ein gemeinsames Ziel sucht, sondern solchen Gefährten, gelten seine Worte, die gleich ihm einen eigenen Weg gehen. Sie allein verstehen ihn, denn sie wissen, dass er nicht sagen will: seht, dies ist der Übermensch, werdet wie er, sondern: seht, ich habe mich gesucht; so bin ich, wie ich es euch lehre; geht hin und sucht euch ebenso, dann habt ihr den Übermenschen.

„Den Einsiedlern werde ich mein Lied singen und den Zweisiedlern; und wer noch Ohren hat für Unerhörtes, dem will ich sein Herz schwer machen mit meinem Glücke."

12.

Zwei Tiere: die Schlange, als das klügste, und der Adler, als das stolzeste Tier, begleiten Zarathustra. Sie sind die Symbole seiner Instinkte. Klugheit schätzt Zarathustra, denn sie lehrt den Menschen die verschlungenen Pfade der Wirklichkeit finden; sie lehrt ihn kennen, was er zum Leben braucht. Und auch den Stolz liebt Zarathustra, denn der Stolz bringt die Selbstachtung des Menschen hervor, durch die dieser dazu kommt, sich selbst als den Sinn und Zweck seines Daseins zu betrachten. Der Stolze stellt seine Weisheit, seine Tugend nicht über sich selbst. Der Stolz bewahrt den Menschen davor, sich selbst zu vergessen über „höheren, heiligeren" Zielen.

Lieber noch als den Stolz möchte Zarathustra die Klugheit verlieren. Denn die Klugheit, die nicht von Stolz begleitet ist, sieht sich nicht als Menschenwerk an. Wem der Stolz und die Selbstachtung fehlt, der glaubt, seine Klugheit sei ihm vom Himmel geschenkt. Ein solcher sagt: ein Thor ist der Mensch, und er hat nur so viel Weisheit, als ihm der Himmel schenken will.

„Und wenn mich einst meine Klugheit verlässt: — ach, sie liebt es, davonzufliegen! — möge mein Stolz dann noch mit meiner Thorheit fliegen!“

13.

Drei Verwandlungen muss der menschliche Geist durchmachen, bis er sich selbst gefunden hat. Dies lehrt Zarathustra. Ehrfürchtig ist der Geist zuerst. Er nennt Tugend, was auf ihm lastet. Er erniedrigt sich, um seine Tugend zu erhöhen. Er sagt: alle Weisheit ist bei Gott, und Gottes Wegen mufs ich folgen. Gott legt mir das Schwerste auf, um meine Kraft zu prüfen, ob sie auch stark sei und geduldig ausharre. Nur der Geduldige ist stark. Gehorchen will ich, sagt der Geist auf dieser Stufe, und ausführen die Gebote des Weltengeistes, ohne zu fragen, was der Sinn dieser Gebote ist. Der Geist fühlt den Druck, den eine höhere Macht auf ihn ausübt. Nicht *seine* Wege geht der Geist, sondern die Wege dessen, dem er dient.

Es kommt die Zeit, wo der Geist inne wird, dafs kein Gott zu ihm redet. Dann will er frei sein und Herr in seiner eigenen Welt. Er sucht nach einer

Richtschnur für seine Geschicke. Er frägt nicht mehr den Weltengeist, wie er sein Leben einrichten solle. Aber nach einem festen Gesetz, nach einem heiligen „du sollst“ strebt er. Er sucht nach einem Mafsstab, um den Wert der Dinge zu messen; er sucht nach einem Unterscheidungszeichen von Gut und Böse. Es muss eine Regel für mein Leben geben, die nicht von mir, von meinem Willen abhängt, so spricht der Geist auf dieser Stufe. Dieser Regel will ich mich fügen. Frei bin ich, meint der Geist, aber nur frei, um einer solchen Regel zu gehorchen.

Auch diese Stufe überwindet der Geist. Er wird wie das Kind, das bei seinem Spielen nicht fragt: wie soll ich dies oder jenes machen, sondern das nur seinen Willen ausführt, das nur sich selbst folgt. „Seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorne.“

„Drei Verwandlungen nannte ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele ward, und zum Löwen das Kamel, und der Löwe zuletzt zum Kinde. — — Also sprach Zarathustra.“

14.

Was wollen die Weisen, die die Tugend über den Menschen stellen? fragt Zarathustra. Sie sagen: die Ruhe der Seele kann nur haben, wer seine Pflicht gethan hat, wer dem heiligen „du sollst“ gefolgt ist. Tugendhaft soll der Mensch sein, damit er nach gethaner Pflicht träumen könne von erfüllten Idealen und keine Gewissensbisse fühle. Ein Mensch mit Gewissensbissen gleicht, sagen die Tugendhaften,

einem Schlafenden, dem böse Träume die Nachtruhe stören.

„Wenige wissen das, aber man mufs alle Tugenden haben, um gut zu schlafen. Werde ich falsch Zeugnis reden? Werde ich ehebrechen?

„Werde ich mich gelüsten lassen meines Nächsten Magd? Das alles vertrüge sich schlecht mit gutem Schlafe . . .

„Friede mit Gott und dem Nachbar, so will es der gute Schlaf. Und Friede auch noch mit des Nachbars Teufel! Sonst geht er bei dir des Nachts um.“

Nicht was sein Trieb ihn heifst, thut der Tugendhafte, sondern was Seelenruhe bewirkt. Er lebt, um in Ruhe über das Leben träumen zu können. Noch lieber ist es ihm, wenn den Schlaf, den er Seelenruhe nennt, gar kein Traum stört. Das heifst: dem Tugendhaften ist es am liebsten, wenn er irgendwoher die Regeln seines Handelns erhält und im übrigen seine Ruhe geniefsen kann. „Seine Weisheit heifst: wachen, um gut zu schlafen. Und wahrlich, hätte das Leben keinen Sinn, und müfste ich Unsinn wählen, so wäre auch mir dies der wählenswürdigste Unsinn,“ spricht Zarathustra.

Auch für Zarathustra gab es eine Zeit, da er glaubte, ein aufserhalb der Welt wohnender Geist, ein Gott, habe die Welt geschaffen. Einen unzufriedenen, leidenden Gott dachte sich Zarathustra. Um sich eine Befriedigung zu verschaffen, um von seinem Leiden loszukommen, habe Gott die Welt erschaffen, meinte einst Zarathustra. Aber er hat einsehen gelernt, dafs es ein Wahnbild war, das er sich selbst geschaffen hatte. „Ach, ihr Brüder, dieser Gott,

den ich schuf, war Menschenwerk und -Wahnsinn gleich allen Göttern!" Zarathustra hat seine Sinne gebrauchen und die Welt betrachten gelernt. Und zufrieden wurde er mit der Welt; nicht mehr schweiften seine Gedanken ins Jenseits. Blind war er ehemals und konnte die Welt nicht sehen, deshalb suchte er sein Heil aufserhalb der Welt. Aber Zarathustra hat sehen gelernt und erkennen, dafs die Welt in sich selbst ihren Sinn habe.

„Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, meinen Erdenkopf, der der Erde Sinn schafft."

15.

In Leib und Seele haben die Idealisten den Menschen gespalten, in Idee und Wirklichkeit haben sie alles Dasein geteilt. Und sie haben die Seele, den Geist, die Idee zu einem besonders Wertvollen gemacht, um die Wirklichkeit, den Leib um so mehr verachten zu können. Zarathustra aber sagt: Nur eine Wirklichkeit, nur einen Leib giebt es, und die Seele ist nur etwas am Leibe, die Idee nur etwas an der Wirklichkeit. Eine Einheit sind Leib und Seele des Menschen; aus einer Wurzel entspringen Körper und Geist. Der Geist ist nur da, weil ein Körper da ist, der Kräfte hat, an sich den Geist zu entwickeln. Wie die Pflanze an sich die Blüte, so entfaltet der Körper an sich den Geist.

„Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter

Weiser — der heifst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er."

Wer einen Sinn hat für das Wirkliche, der sucht den Geist, die Seele in und an dem Wirklichen, er sucht die Vernunft in dem Wirklichen; nur wer die Wirklichkeit für geistlos, für „blofs natürlich", für „roh" hält, der giebt dem Geiste, der Seele ein besonderes Dasein. Er macht die Wirklichkeit zur blofsen Wohnung des Geistes. Einem solchen fehlt aber auch der Sinn für die Wahrnehmung des Geistes selbst. Nur weil er den Geist in der Wirklichkeit nicht sieht, sucht er ihn anderswo.

„Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit . . . . .

„Der Leib ist eine grofse Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt.

„Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du „Geist" nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grofsen Vernunft."

Ein Thor ist, wer die Blüte von der Pflanze reifst und glaubt, die abgerissene Blüte werde nun sich noch zur Frucht entwickeln. Ein Thor ist ebenso, wer den Geist von der Natur absondert und glaubt, ein solcher abgesonderter Geist könne noch schaffen.

Menschen mit kranken Instinkten haben die Scheidung von Geist und Körper vorgenommen. Ein kranker Instinkt nur kann sagen: mein Reich ist nicht von dieser Welt. Eines gesunden Instinktes Reich ist nur diese Welt.

16.

Was für Ideale haben sie doch geschaffen, diese Verächter der Wirklichkeit! Fassen wir sie ins Auge, die Ideale der Asketen, die dà sagen: wendet ab euren Blick vom Diesseits und schaut nach dem Jenseits! Was bedeuten asketische Ideale? Mit dieser Frage und den Vermutungen, mit denen er sie beantwortet, hat uns Nietzsche am tiefsten hineinblicken lassen in sein von der abendländischen neueren Kultur unbefriedigtes Herz. (Genealogie der Moral. 3. Abteilung.)

Wenn ein *Künstler*, wie z. B. *Richard Wagner* in der letzten Zeit seines Schaffens, Anhänger des asketischen Ideales wird, so hat das nicht viel zu bedeuten. Der Künstler steht sein ganzes Leben hindurch *über* seinen Schöpfungen. Er sieht von oben herab auf seine Wirklichkeiten. Er schafft Wirklichkeiten, die nicht *seine* Wirklichkeit sind. „Ein Homer hätte keinen Achill, ein Goethe keinen Faust gedichtet, wenn Homer ein Achill, und wenn Goethe ein Faust gewesen wäre.“ (Genealogie, 3. Abt. § 4.) Wenn nun ein solcher Künstler sein eigenes Dasein einmal ernst nimmt, sich selbst und seine persönlichen Ansichten in Wirklichkeit umsetzen will, so ist es kein Wunder, wenn etwas sehr Unreales entsteht. *Richard Wagner* hat über seine Kunst vollständig umgelernt, als ihm die Philosophie Schopenhauers bekannt wurde. Vorher hielt er die Musik für ein Ausdrucksmittel, das etwas braucht, dem es Ausdruck verschafft, das Drama. In seiner Schrift *Oper* und *Drama*, die 1851 geschrieben ist, spricht er aus, dafs der

größte Irrtum, dem man sich in Bezug auf die Oper hingeben kann, der ist, „daß

> ein Mittel des Ausdrucks (die Musik) zum Zwecke, der Zweck des Ausdrucks (das Drama) aber zum Mittel gemacht" werde."

Er bekannte sich zu einer andern Ansicht, nachdem er Schopenhauers Lehre von der Musik kennen gelernt hatte. Schopenhauer ist der Ansicht, daß durch die Musik das Wesen der Dinge selbst zu uns spricht. Der ewige Wille, der in allen Dingen lebt, er wird in allen anderen Künsten nur in seinen Abbildern, in den Ideen, verkörpert; die Musik ist kein bloßes Bild des Willens: in ihr giebt sich der Wille unmittelbar kund. Was uns in allen unseren Vorstellungen nur im Abglanz erscheint: der ewige Grund alles Seins, der Wille, ihn glaubt Schopenhauer in den Klängen der Musik unmittelbar zu vernehmen. Kunde aus dem Jenseits bringt für Schopenhauer die Musik. Diese Ansicht wirkte auf Richard Wagner. Nicht mehr als Ausdrucksmittel wirklicher menschlicher Leidenschaften, wie sie im Drama verkörpert sind, ließ er die Musik gelten, sondern als „eine Art Mundstück des Ansich der Dinge, ein Telephon des Jenseits". Richard Wagner glaubte jetzt nicht mehr die Wirklichkeit in Tönen auszudrücken; „er redete fürderhin nicht nur Musik, dieser Bauchredner Gottes, — er redete Metaphysik: was Wunder, daß er endlich eines Tages asketische Ideale redete." (Generalogie. 3. Abteilung, § 5.)

Hätte Richard Wagner bloß seine Ansicht über die Bedeutung der Musik geändert, so hätte Nietzsche keinen Anlaß, ihm etwas vorzuwerfen.

Nietzsche könnte dann höchstens sagen: Wagner hat aufser seinen Kunstwerken auch noch allerlei verkehrte Theorien über die Kunst geschaffen. Dafs aber Wagner in der letzten Zeit seines Schaffens den Schopenhauerschen Jenseitsglauben auch in seinen Kunstwerken verkörpert hat, dafs er seine Musik dazu verwendet hat, die Flucht vor der Wirklichkeit zu verherrlichen: das ging Nietzsche wider den Geschmack.

Aber der „Fall Wagner“ besagt nichts, wenn es sich um die Bedeutung der Verherrlichung des Jenseits auf Kosten des Diesseits, wenn es sich um die Bedeutung des asketischen Ideale handelt. Künstler stehen nicht auf eigenen Füfsen. Wie Richard Wagner von Schopenhauer abhängig ist, so waren die Künstler „zu allen Zeiten Kammerdiener einer Moral, oder Philosophie oder Religion“.

Anders ist es, wenn die Philosophen für die Verachtung der Wirklichkeit, für die asketischen Ideale eintreten. Sie thun das aus einem tiefen Instinkte heraus.

Schopenhauer hat diesen Instinkt verraten durch die Beschreibung, die er von dem Schaffen und Geniefsen eines Kunstwerkes giebt. „Dafs also das Kunstwerk die Auffassung der Ideen, in welcher der ästhetische Genufs besteht, so sehr erleichtert, beruht nicht blofs darauf, dafs die Kunst durch Hervorhebung des Wesentlichen und Aussonderung des Unwesentlichen die Dinge deutlicher und charakteristischer darstellt, sondern ebenso sehr darauf, dafs das zur objektiven Auffassung des Wesens der Dinge erforderte gänzliche Schweigen

des Willens am sichersten dadurch erreicht wird, dafs das angeschaute Objekt gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig sind.“ (Ergänzungen zum 3. Buch der Welt als Wille und Vorstellung, Kap. 21.) „Wann aber ein äufserer Anlafs oder eine innere Stimmung uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntnis dem Sklavendienst des Willens entreifst, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffafst, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, sofern sie blofs Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist . . . . . der schmerzenlose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries [eingetreten]: denn wir sind für jenen Augenblick des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbat der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.“ (Welt als Wille und Vorstellung, § 38.)

Dies ist eine Beschreibung einer Art des ästhetischen Genusses, die nur bei dem Philosophen vorkommt. Nietzsche stellt ihr gegenüber eine andere Beschreibung, „die ein wirklicher Zuschauer und Artist gemacht hat — Stendhal“, der das Schöne „une promesse de bonheur“ nennt. Schopenhauer möchte alles Willensinteresse, alles wirkliche Leben ausschalten, wenn es sich um die Betrachtung eines Kunstwerkes handelt, und nur mit dem Geiste geniefsen; Stendhal sieht in dem Kunstwerke ein Versprechen von

Glück, also einen Hinweis auf das Leben, und sieht in diesem Zusammenhang der Kunst mit dem Leben den Wert der Kunst.

Kant fordert vom schönen Kunstwerk, dafs es ohne Interesse gefalle, d. h. dafs es uns heraushebe aus dem wirklichen Leben und einen rein geistigen Genufs gewähre.

Was sucht der Philosoph in dem künstlerischen Genufs? Erlösung von der Wirklichkeit. In eine Wirklichkeit-fremde Stimmung will der Philosoph durch das Kunstwerk versetzt werden. Er verrät dadurch seinen Grundinstinkt. Der Philosoph fühlt sich in den Augenblicken am wohlsten, in denen er von der Wirklichkeit loskommen kann. Seine Ansicht vom ästhetischen Genufs zeigt, dafs er die Wirklichkeit nicht liebt.

Nicht was der dem Leben zugewandte Zuschauer von dem Kunstwerke verlangt, sagen uns die Philosophen in ihren Theorien, sondern nur, was ihnen selbst angemessen ist. Und dem Philosophen ist die Abkehr von dem Leben sehr förderlich. Er will sich seine verschlungenen Gedankenwege nicht durchkreuzen lassen von der Wirklichkeit. Das Denken gedeiht besser, wenn sich der Philosoph von dem Leben abkehrt. Es ist nun kein Wunder, wenn dieser philosophische Grundinstinkt geradezu zu einer lebenfeindlichen Stimmung wird. Wir finden eine solche Stimmung bei der Mehrzahl der Philosophen ausgebildet. Und nahe liegt es, dafs der Philosoph seine eigene Antipathie gegen das Leben zu einer Lehre ausbildet und fordert, dafs sich alle Menschen zu einer solchen Lehre bekennen. Schopenhauer hat

dieses gethan. Er fand, dafs der Lärm der Welt seine Gedankenarbeit störte. Er empfand, dafs man über die Wirklichkeit am besten nachdenken kann, wenn man dieser Wirklichkeit entflieht. Zugleich vergafs er, dafs alles Denken über die Wirklichkeit doch nur dann einen Wert hat, wenn es aus dieser Wirklichkeit entspringt. Er beachtete nicht, dafs das Zurückziehen des Philosophen von der Wirklichkeit nur geschehen kann, damit die entfernt von dem Leben entstandenen philosophischen Gedanken dann dem Leben um so besser dienen können. Wenn der Philosoph den Grundinstinkt, der nur ihm als Philosophen förderlich ist, der ganzen Menschheit aufdrängen will, dann wird er zu einem Feinde des Lebens.

Der Philosoph, der die Weltflucht nicht als Mittel betrachtet, um weltfreundliche Gedanken zu schaffen, sondern als Zweck, als Ziel, kann nur Wertloses schaffen. Der wahre Philosoph flieht auf der einen Seite die Wirklichkeit nur, um sich auf der anderen um so tiefer in sie einzubohren. Aber es ist begreiflich, dafs dieser Grundinstinkt den Philosophen leicht dazu verführen kann, die Weltflucht als solche für wertvoll zu halten. Dann wird der Philosoph zu einem Anwalt der Weltverneinung. Er lehrt Abkehr vom Leben, asketisches Ideal. Er findet: „Ein gewisser Asketismus . . . . . eine harte und heitere Entsagsamkeit besten Willens gehört zu den günstigen Bedingungen höchster Geistigkeit, insgleichen auch zu deren natürlichsten Folgen: so wird es von vornherein nicht Wunder nehmen, wenn das asketische Ideal gerade von den Philosophen nie ohne einige

Voreingenommenheit behandelt worden ist.“ (Genealogie der Moral, 3. Abteilung § 8.)

17.

Einen andern Ursprung haben die asketischen Ideale der Priester. Was bei dem Philosophen durch das Überwuchern eines bei ihm berechtigten Triebes entsteht, das bildet das Grundideal des priesterlichen Wirkens. Der Priester sieht in der Hingabe des Menschen an das wirkliche Leben einen Irrtum; er verlangt, dafs man dieses Leben gering achte gegenüber einem andern Leben, das von höheren als blofs natürlichen Kräften gelenkt wird. Der Priester leugnet, dafs das wirkliche Leben einen Sinn in sich selbst habe, und er fordert, dafs ihm dieser Sinn verliehen werde durch Einimpfung eines höheren Willens. Er sieht das Leben in der Zeitlichkeit als unvollkommen an und stellt ihm ein ewiges, vollkommenes Leben gegenüber. Abkehr von der Zeitlichkeit und Einkehr in das Ewige, Unwandelbare lehrt der Priester. Ich möchte als besonders bezeichnend für die priesterliche Denkweise einige Sätze aus dem berühmten Buche „Die deutsche Theologie“ anführen, das aus dem 14. Jahrhundert stammt und von dem Luther sagt, dafs er aus keinem Buche, die Bibel und den heiligen Augustin ausgenommen, mehr gelernt habe, was Gott, Christus und der Mensch sei, als aus diesem. Auch Schopenhauer findet, dafs der Geist des Christentums in diesem Buche vollkommen und kräftig ausgesprochen ist. Nachdem der Verfasser, der uns unbekannt ist, auseinander gesetzt hat, dafs alle Dinge

der Welt nur ein Unvollkommenes und Geteiltes seien gegenüber dem Vollkommenen, „das in sich und in seinem Wesen alle Wesen begriffen und beschlossen hat, und ohne das und aufser dem kein wahres Wesen ist und in dem alle Dinge ihr Wesen haben“, führt er aus, dafs der Mensch in dieses Wesen nur eindringen kann, wenn er „Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit und dergleichen alles verloren“ und in sich zu nichte gemacht hat. Was von dem Vollkommenen ausgeflossen ist und was der Mensch als seine wirkliche Welt erkennt, das wird folgendermafsen charakterisiert: „Das ist kein wahres Wesen und hat kein Wesen anders denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und ein Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat anders als in dem Feuer, wo der Glanz ausfliefst, oder in der Sonne, oder in dem Lichte. Die Schrift spricht und der Glaube und die Wahrheit: Sünde sei nichts anderes, denn dafs sich die Kreatur abkehrt von dem unwandelbaren Gute und kehret sich zu dem wandelbaren, das ist: dafs sie sich kehrt von dem Vollkommenen zu dem Geteilten und Unvollkommenen und allermeist zu sich selber. Nun merke. Wenn sich die Kreatur etwas Gutes annimmt, als Wesens, Lebens, Wissens, Erkennens, Vermögens und kürzlich alles dessen, was man gut nennen soll, und meint, dafs sie das sei oder dafs es das Ihre sei oder ihr zugehöre oder dafs es von ihr sei: so oft und viel dabei geschieht, so kehrt sie sich ab. Was that der Teufel anders oder was war sein Fall und Abkehren anders, als dafs er sich annahm, er wäre auch etwas und etwas wäre

sein und ihm gehörte auch etwas zu? Dies Annehmen und sein Ich und sein Mich, sein Mir und sein Mein, das war sein Abkehren und sein Fall. Also ist es noch . . . . Denn alles das, was man für gut hält oder gut nennen soll, das gehört niemand zu, denn allein dem ewigen wahren Gut, der Gott allein ist, und wer sich dessen annimmt, der thut Unrecht und wider Gott". (1., 2., 4. Kap. der deutsch. Theol., 3. Aufl., übersetzt von Pfeiffer.)

Diese Sätze sprechen die Gesinnung jedes Priesters aus. Sie sprechen den eigentlichen Charakter der Priesterlichkeit aus. Und dieser Charakter ist das Gegenteil desjenigen, den Nietzsche als den höherwertigen, den lebenswürdigen bezeichnet. Der höherwertige Typus Mensch will alles, was er ist, nur durch sich sein; er will, dafs alles, was er für gut hält und gut nennt, niemand zugehört, denn ihm selbst.

Aber jene minderwertige Gesinnung ist kein Ausnahmefall. Sie „ist eine der breitesten und längsten Thatsachen, die es giebt. Von einem fernen Gestirn aus gelesen, würde vielleicht die Majuskelschrift unseres Erdendaseins zu dem Schlufs verführen, die Erde sei der eigentlich asketische Stern, ein Winkel mifsvergnügter, hochmütiger und widriger Geschöpfe, die einen tiefen Verdrufs an sich, an der Erde, an allem Leben gar nicht los würden." (Genealogie der Moral, 3. Abteilung § 11.) Der asketische Priester ist deshalb eine Notwendigkeit, weil die Mehrzahl der Menschen an einer „Hemmung und Ermüdung" der Lebenskräfte leidet, weil sie an der Wirklichkeit leidet. Der asketische Priester ist der Tröster und Arzt der-

jenigen, die am Leben leiden. Er tröstet sie dadurch, dafs er ihnen sagt: dieses Leben, an dem ihr leidet, ist nicht das wahre Leben; das wahre Leben ist denjenigen, die an diesem Leben leiden, viel leichter erreichbar als den Gesunden, die an diesem Leben hängen und sich ihm hingeben. Durch solche Aussprüche züchtet der Priester die Verachtung, die Verleumdung dieses wirklichen Lebens. Er bringt endlich die Gesinnung hervor, die sagt: um das wahre Leben zu erreichen, mufs dieses wirkliche Leben verneint werden. In der Verbreitung dieser Gesinnung sucht der asketische Priester seine Stärke. Er beseitigt durch die Züchtung dieser Gesinnung eine grofse Gefahr, die den Gesunden, Starken, Selbstbewufsten von den Verunglückten, Niedergeworfenen, Zerbrochenen droht. Die letzteren hassen die Gesunden und die leiblich und seelisch Glücklichen, die ihre Kräfte aus der Natur nehmen. Diesen Hafs, der sich dadurch äufsern müfste, dafs die Schwachen gegen die Starken einen fortwährenden Vernichtungskrieg führten, sucht der Priester niederzuhalten. Er stellt deshalb die Starken als diejenigen hin, die ein wertloses, menschenunwürdiges Leben führen und behauptet dagegen, dafs das wahre Leben allein denen erreichbar ist, die von dem Erdenleben geschädigt werden. „Der asketische Priester mufs uns als der vorherbestimmte Heiland, Hirt und Anwalt der kranken Herde gelten: damit erst verstehen wir seine ungeheure historische Mission. Die Herrschaft über Leidende ist sein Reich, auf sie weist ihn sein Instinkt an, in ihr hat er seine eigenste Kunst, seine Meisterschaft, seine Art von Glück.“ (Genealogie, 3. Abth. § 15.)

Es ist kein Wunder, wenn eine solche Denkweise endlich dazu führt, dafs ihre Anhänger nicht nur das Leben verachten, sondern geradezu auf seine Zerstörung hinarbeiten. Wenn den Menschen gesagt wird, nur der Leidende, der Schwache kann wirklich zu einem höheren Leben kommen, so wird endlich das Leiden, die Schwäche gesucht werden. Sich selbst Schmerz zuzufügen, den Willen in sich ganz ertöten, das wird Ziel des Lebens werden. Die Opfer dieser Gesinnung sind die Heiligen. „Völlige Keuschheit und Entsagung aller Wollust für den, welcher eigentliche Heiligkeit anstrebt; Wegwerfung alles Eigentums, Verlassung jedes Wohnortes, aller Angehörigen, tiefe, gänzliche Einsamkeit, zugebracht in stillschweigender Betrachtung, mit freiwilliger Bufse und schrecklicher langsamer Selbstpeinigung, zur gänzlichen Mortifikation des Willens, welche zuletzt bis zum freiwilligen Tode geht durch Hunger, auch durch Entgegengehen den Krokodilen, durch Herabstürzen vom geheiligten Felsengipfel im Himalaya, durch Lebendigbegrabenwerden, auch durch Hinwerfung unter die Räder des unter Gesang, Jubel und Tanz der Bajaderen die Götterbilder umfahrenden Wagens“, dies sind die letzten Früchte der asketischen Gesinnung. (Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung § 68.)

Diese Denkweise ist dem Leiden am Leben entsprungen, und sie richtet ihre Waffen gegen das Leben. Wenn der Gesunde, Lebensfrohe von ihr angesteckt wird, dann tilgt sie bei ihm die gesunden, starken Instinkte aus. Nietzsches Werk gipfelt darinnen, dieser Lehre gegenüber etwas anderes geltend zu

machen, eine Ansicht für Gesunde, Wohlgeratene. Mögen die Mifsratenen, Verdorbenen in der Lehre der asketischen Priester ihr Heil suchen; die Gesunden will Nietzsche um sich sammeln und ihnen eine Meinung sagen, die ihnen besser zu Gesichte steht, als jedes lebensfeindliche Ideal.

18.

Auch in den Pflegern der modernen Wissenschaft steckt noch das asketische Ideal. Zwar rühmt sich diese Wissenschaft, alle alten Glaubensvorstellungen über Bord geworfen zu haben und sich nur an die Wirklichkeit zu halten. Sie will nichts gelten lassen, was sich nicht zählen, berechnen, wägen, sehen und greifen läfst. Dafs man auf diese Weise „das Dasein zu einer Rechenknechtsübung und Stubenhockerei für Mathematiker“ herabwürdigt, ist den modernen Gelehrten gleichgültig. (Fröhliche Wissenschaft § 373.) Ein Recht, die vor seinen Sinnen und seiner Vernunft vorüberziehenden Vorkommnisse der Welt zu interpretieren, sodafs er sie mit seinem Denken beherrschen kann, schreibt sich ein solcher Gelehrter nicht zu. Er sagt: die Wahrheit mufs von meiner Interpretationskunst unabhängig sein, und ich habe die Wahrheit nicht zu schaffen, sondern ich mufs sie mir von den Erscheinungen der Welt diktieren lassen.

Wozu diese moderne Wissenschaft zuletzt gelangt, wenn sie sich alles Zurechtlegens der Welterscheinungen enthält, das hat ein Anhänger dieser Wissenschaft (Richard Wahle) in einem soeben erschienenen Buche („Das Ganze der Philosophie und ihr Ende“) aus-

gesprochen: „Was könnte der Geist, der in das Weltgehäuse spähend und in sich die Fragen nach dem Wesen und dem Ziele des Geschehens herumwälzte, endlich als Antwort finden? Es ist ihm widerfahren, dafs er, wie er so scheinbar im Gegensatze zur umgebenden Welt dastand, sich auflöste und in einer Flucht von Vorkommnissen mit allen Vorkommnissen zusammenflofs. Er „wufste“ nicht mehr die Welt; er sagte, ich bin nicht sicher, dafs Wissende da sind, sondern Vorkommnisse sind da schlechthin. Sie kommen freilich in solcher Weise, dafs der Begriff eines Wissens vorschnell, ungerechtfertigt entstehen konnte .... Und „Begriffe“ huschten empor, um Licht in die Vorkommnisse zu bringen, aber es waren Irrlichter, Seelen der Wünsche nach Wissen, erbärmliche, in ihrer Evidenz nichtssagende Postulate einer unausgefüllten Wissensform. Unbekannte Faktoren müssen im Wechsel walten. Über ihre Natur war Dunkel gebreitet. Vorkommnisse sind der Schleier des Wahrhaften.“

Dafs die menschliche Persönlichkeit in die Vorkommnisse der Wirklichkeit einen Sinn hineinlegen könne und die unbekannten Faktoren, die im Wechsel der Ereignisse walten, aus eigenem Vermögen ergänzen könne, daran denken die modernen Gelehrten nicht. Sie wollen nicht die Flucht der Erscheinungen durch die Ideen interpretieren, die aus ihrer Persönlichkeit stammen. Sie wollen die Erscheinungen blofs beobachten und beschreiben, aber nicht deuten. Sie wollen bei dem Thatsächlichen stehen bleiben und es der schöpferischen Phantasie nicht gestatten, sich

ein in sich gegliedertes Bild von der Wirklichkeit zu machen.

Wenn ein phantasievoller Naturforscher, wie z. B. Ernst Haeckel, aus den Ergebnissen einzelner Beobachtungen ein Gesamtbild der Entwickelung des organischen Lebens auf der Erde entwirft, dann fallen diese Fanatiker der Thatsächlichkeit über ihn her und zeihen ihn der Versündigung an der Wahrheit. Die Bilder, die er von dem Leben in der Natur entwirft, können sie nicht mit Augen sehen, oder mit Händen greifen. Ihnen ist das unpersönliche Urteil lieber, als das durch den Geist der Persönlichkeit gefärbte. Sie möchten bei ihren Beobachtungen am liebsten die Persönlichkeit ganz ausschalten.

Es ist das asketische Ideal, das die Fanatiker der Thatsächlichkeit beherrscht. Sie wollen eine Wahrheit jenseits des persönlichen, individuellen Urteiles. Was der Mensch in die Dinge „hineinphantasieren" kann, bekümmert sie nicht; die „Wahrheit" ist ihnen etwas absolut Vollkommenes, ein Gott; der Mensch soll sie entdecken, sich ihr ergeben, aber sie nicht schaffen. Die Naturforscher und die Geschichtschreiber sind gegenwärtig von dem gleichen Geiste des asketischen Ideals beseelt. Überall Aufzählen, Beschreiben von Thatsachen, und nichts darüber. Jedes Zurechtlegen der Thatsachen ist verpönt. Alles persönliche Urteilen soll unterbleiben.

Unter diesen modernen Gelehrten finden sich auch Atheisten. Diese Atheisten sind aber keine freieren Geister als ihre Zeitgenossen, die an Gott glauben. Mit den Mitteln der modernen Wissenschaft läſst sich das Dasein Gottes nicht beweisen. Hat sich doch

eine der Leuchten moderner Wissenschaft (Du Bois-Reymond) über die Annahme einer „Weltseele" also geäufsert: bevor der Naturforscher sich zu einer solchen Annahme entschliefst, verlangt er, „dafs ihm irgendwo in der Welt, in Neuroglia gebettet und mit warmem arteriellen Blut unter richtigem Druck gespeist, ein dem geistigen Vermögen solcher Seele an Umfang entsprechendes Konvolut von Ganglienzellen und Nervenfasern gezeigt" werde (Grenzen des Naturerkennens S. 44). Die moderne Wissenschaft lehnt den Glauben an Gott ab, weil dieser Glaube neben dem Glauben an die „objektive Wahrheit" nicht bestehen kann. Diese „objektive Wahrheit" ist aber nichts anderes als ein neuer Gott, der über den alten gesiegt hat. „Der unbedingte redliche Atheismus (und seine Luft allein atmen wir, wir geistigeren Menschen dieses Zeitalters!) steht nicht im Gegensatz zu jenem (asketischen) Ideale, wie es den Anschein hat; er ist vielmehr nur eine seiner letzten Entwickelungsphasen, eine seiner Schlufsformen und inneren Folgerichtigkeiten, er ist die Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet." (Genealogie, 3. Abteilung § 27.) Der Christ sucht die Wahrheit in Gott, weil er Gott für den Quell aller Wahrheit hält; der moderne Atheist lehnt den Glauben an Gott ab, weil ihm sein Gott, sein Ideal von Wahrheit diesen Glauben verbietet. Der moderne Geist sieht in Gott eine menschliche Schöpfung; in der „Wahrheit" sieht er etwas, was ohne alles menschliche Zuthun durch sich selbst besteht. Der wirklich „freie Geist" geht noch weiter.

Er fragt: „Was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?" Wozu Wahrheit? Alle Wahrheit entsteht doch dadurch, dafs der Mensch über die Erscheinungen der Welt nachdenkt, sich Gedanken über die Dinge bildet. Der Mensch selbst ist der Schöpfer der Wahrheit. Der „freie Geist" kommt zum Bewufstsein seines Schaffens der Wahrheit. Er betrachtet die Wahrheit nicht mehr als etwas, dem er sich unterordnet; er betrachtet sie als sein Geschöpf.

19.

Die mit schwachen, mifsratenen Erkenntnisinstinkten ausgestatteten Menschen wagen es nicht, aus der Begriffe bildenden Macht ihrer Persönlichkeit heraus den Welterscheinungen einen Sinn unterzulegen. Sie wollen, dafs ihnen die „Gesetzmäfsigkeit der Natur" als Thatbestand vor die Sinne trete. Ein subjektives, der Einrichtung des menschlichen Geistes gemäfs geformtes Weltbild scheint ihnen wertlos. Aber die blofse Beobachtung der Vorkommnisse in der Welt liefert uns nur ein zusammenhangloses und doch nicht in Einzelheiten gesondertes Weltbild. Dem blofsen Beobachter der Dinge erscheint kein Gegenstand, kein Geschehnis wichtiger, bedeutungsvoller als das andere. Das rudimentäre Organ eines Organismus, das vielleicht dann, wenn wir darüber nachgedacht haben, ohne alle Bedeutung für die Entwickelung des Lebens erscheint, steht gerade mit demselben Anspruch auf Beachtung da, wie der edelste Teil des Organismus, so lange wir blofs den objektiven Thatbestand beschauen. Ursache und Wirkung sind aufeinanderfolgende Erscheinungen, die ineinander über-

fliefsen, ohne durch etwas getrennt zu sein, so lange wir sie blofs beobachten. Erst wenn wir mit unserem Denken einsetzen, die ineinander fliefsenden Erscheinungen sondern und gedanklich aufeinander beziehen, wird ein gesetzmäfsiger Zusammenhang sichtbar. Erst das Denken erklärt die eine Erscheinung für die Ursache, die andere für die Wirkung. Wir sehen einen Regentropfen auf den Erdboden fallen und eine Vertiefung hervorrufen. Ein Wesen, das nicht denken kann, wird hier nicht Ursache und Wirkung sehen, sondern nur eine Aufeinanderfolge von Erscheinungen. Ein denkendes Wesen isoliert die Erscheinungen, bringt die isolierten Fakten in ein Verhältnis und bezeichnet das eine Faktum als Ursache, das andere als Wirkung. Durch die Beobachtung wird der Intellekt angeregt, Gedanken zu produzieren und diese mit den beobachteten Thatsachen zu einem gedankenvollen Weltbilde zu verschmelzen. Der Mensch thut dies, weil er die Summe der Beobachtungen gedanklich beherrschen will. Ein ihm gegenüberstehendes Gedankenleeres drückt auf ihn wie eine unbekannte Macht. Er widersetzt sich dieser Macht, überwindet sie, indem er sie denkbar macht. Auch alles Zählen, Wägen und Berechnen der Erscheinungen geschieht aus demselben Grunde. Es ist der Wille zur Macht, der sich in dem Erkenntnistriebe auslebt. (Ich habe den Erkenntnisprozefs im einzelnen dargestellt in meinen beiden Schriften: „Wahrheit und Wissenschaft“ und „Die Philosophie der Freiheit“.)

Der stumpfe, schwache Intellekt will sich nicht eingestehen, dafs er es selbst ist, der als Äufserung seines Strebens nach Macht die Erscheinungen inter-

pretiert. Er hält auch seine Interpretation für einen Thatbestand. Und er fragt: wie der Mensch dazu kommt, einen solchen Thatbestand in der Wirklichkeit zu finden. Er fragt z. B.: wie kommt es, dafs der Intellekt in zwei aufeinander folgenden Erscheinungen Ursache und Wirkung anerkennt? Alle Erkenntnistheoretiker von Locke, Hume, Kant bis auf die Gegenwart haben sich mit dieser Frage beschäftigt. Die Spitzfindigkeiten, die sie auf diese Untersuchung verwendet haben, sind unfruchtbar geblieben. Die Erklärung ist gegeben in dem Streben des menschlichen Intellekts nach Macht. Die Frage ist gar nicht: sind Urteile, Gedanken über die Erscheinungen möglich, sondern: hat der menschliche Intellekt solche Urteile nötig? Weil er sie nötig hat, deshalb wendet er sie an, und nicht weil sie möglich sind. Es kommt darauf an, „zu begreifen, dafs zum Zweck der Erhaltung von Wesen unserer Art solche Urteile als wahr geglaubt werden müssen; weshalb sie natürlich noch falsche Urteile sein könnten!" (Jenseits von Gut und Böse § 11.) „Und wir sind grundsätzlich geneigt, zu behaupten, dafs die falschesten Urteile uns die unentbehrlichsten sind, dafs ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte, — dafs Verzichtleisten auf falsche Urteile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre." (Ebenda § 4.) Wem dieser Ausspruch paradox erscheint, der besinne sich darauf, wie fruchtbar die Anwendung der Geometrie auf die Wirklichkeit ist, obgleich es

nirgends in der Welt wirklich geometrisch regelmäſsige Linien, Flächen u. s. w. giebt.

Wenn der stumpfe, schwache Intellekt einsieht, daſs alle Urteile über die Dinge aus ihm selbst stammen, durch ihn produziert und mit den Beobachtungen verschmolzen werden, dann hat er nicht den Mut, diese Urteile rückhaltslos anzuwenden. Er sagt: Urteile solcher Art können uns keine Erkenntnis von dem „wahren Wesen“ der Dinge vermitteln. Dieses „wahre Wesen“ bleibt daher unserer Erkenntnis verschlossen.

Noch in einer anderen Art sucht der schwache Intellekt zu beweisen, daſs durch das menschliche Erkennen kein Feststehendes gewonnen werden kann. Er sagt: Der Mensch sieht, hört, tastet die Dinge und Vorgänge. Was er dabei wahrnimmt, sind Eindrücke auf seine Sinnesorgane. Wenn er eine Farbe, einen Ton wahrnimmt, so kann er nur sagen: mein Auge, mein Ohr werden in einer gewissen Art bestimmt, Farbe, Ton wahrzunehmen. Nicht etwas aufser ihm nimmt der Mensch wahr, sondern nur eine Bestimmung, eine Modifikation seiner eigenen Organe. In der Wahrnehmung werden das Auge, das Ohr u. s. w. dazu veranlaſst, in einer gewissen Weise zu empfinden; sie werden in einen bestimmten Zustand versetzt. Diese Zustände seiner eigenen Organe nimmt der Mensch als Farben, Töne, Gerüche u. s. w. wahr. In aller Wahrnehmung nimmt der Mensch nur seine eigenen Zustände wahr. Was er Auſsenwelt nennt, ist nur aus diesen seinen Zuständen zusammengesetzt; ist also im eigentlichen Sinne sein Werk. Die Dinge, die ihn veranlassen, aus sich heraus die Auſsen-

welt zu spinnen, kennt er nicht; nur ihre Wirkungen auf seine Organe. Einem von dem Menschen geträumten Traume gleich, der durch ein Unbekanntes veranlafst wird, erscheint die Welt in dieser Beleuchtung.

Wenn dieser Gedanke konsequent zu Ende gedacht wird, so zieht er folgenden Nachsatz nach sich. Auch seine Organe kennt der Mensch nur, insofern er sie wahrnimmt; sie sind Glieder in seiner Wahrnehmungswelt. Und seines eigenen Selbst wird sich der Mensch nur bewufst, insofern er die Bilder der Welt aus sich herausspinnt. Traumbilder nimmt er wahr und inmitten dieser Traumbilder ein „Ich", an dem diese Traumbilder vorüberziehen. Jedes Traumbild erscheint in Begleitung dieses „Ich". Man kann auch sagen: jedes Traumbild erscheint inmitten der Traumwelt immer in Beziehung auf dieses „Ich". Dieses „Ich" haftet als Bestimmung, als Eigenschaft an den Traumbildern. Es ist somit, als Bestimmung von Traumbildern, selbst ein Traumhaftes. J. G. Fichte fafst diese Ansicht in die Worte zusammen: „Was durch das Wissen und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist notwendig ein System blofser Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck." „Alle Realität" ist für Fichte ein wunderbarer „Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt"; ein Traum, „der

in einem Traume von sich selbst zusammenhängt". (Bestimmung des Menschen, 2. Buch.)

Was hat diese ganze Gedankenkette für eine Bedeutung? Ein schwacher Intellekt, der sich nicht unterfangen will, der Welt aus sich heraus einen Sinn zu geben, sucht diesen Sinn in der Welt der Beobachtungen. Er kann ihn da natürlich nicht finden, weil die bloſse Beobachtung gedankenleer ist.

Der starke, produktive Intellekt verwendet seine Begriffswelt dazu, die Beobachtungen zu deuten; der schwache, unproduktive Intellekt erklärt sich selbst für zu ohnmächtig, um das zu thun und sagt: ich kann in den Erscheinungen der Welt keinen Sinn finden; sie sind bloſse Bilder, die an mir vorüberziehen. Der Sinn des Daseins muſs auſserhalb, jenseits der Erscheinungswelt gesucht werden. Dadurch wird die Erscheinungswelt, d. h. die menschliche Wirklichkeit für einen Traum, eine Täuschung, ein Nichts erklärt und das „wahre Wesen" der Erscheinungen wird in einem „Ding an sich" gesucht, bis zu dem keine Beobachtung, kein Erkennen reicht, d. h. von dem sich der Erkennende keine Vorstellung machen kann. Dieses „wahre Wesen" ist also für den Erkennenden ein völlig leerer Gedanke, der Gedanke an ein Nichts. Traum ist bei jenen Philosophen, die von dem „Ding an sich" sprechen, die Erscheinungswelt; Nichts ist aber das, was sie als das „wahre Wesen" dieser Erscheinungswelt ansehen. Die ganze philosophische Bewegung, die von dem „Ding an sich" spricht und die in der neueren Zeit sich namentlich auf Kant stützt, ist der Glaube an das Nichts, ist philosophischer Nihilismus.

20.

Wenn der starke Geist nach der Ursache eines menschlichen Handelns und Vollbringens sucht, so findet er diese immer in dem Willen zur Macht der einzelnen Persönlichkeit. Der Mensch mit schwachem, mutlosem Intellekt will dies aber nicht zugeben. Er fühlt sich nicht kräftig genug, sich zum Herrn und Richtunggeber seines Handelns zu machen. Er deutet die Triebe, die ihn lenken, als Gebote einer fremden Macht. Er sagt nicht: ich handle, wie ich will; sondern er sagt: ich handle gemäfs einem Gebote, wie ich soll. Er will sich nicht befehlen, er will gehorchen. Auf der einen Stufe der Entwickelung sehen die Menschen ihre Antriebe zum Handeln als Gebote Gottes an, auf einer andern Stufe glauben sie in ihrem Innern eine Stimme zu vernehmen, die ihnen gebietet. Sie wagen es im letztern Falle nicht, zu sagen: ich bin es selbst, der da befiehlt; sie behaupten: in mir spricht ein höherer Wille sich aus. Dafs sein Gewissen ihm in jedem einzelnen Falle sagt, wie er handeln soll, ist die Meinung des einen; dafs ein kategorischer Imperativ ihm befiehlt, behauptet ein anderer. Hören wir, was J. G. Fichte sagt: „Es soll schlechthin etwas geschehen, weil es nun einmal geschehen soll: dasjenige, was das Gewissen nun eben von mir .... fordert; dafs es geschehe, dazu, lediglich dazu bin ich da; um es zu erkennen, habe ich Verstand; um es zu vollbringen habe ich Kraft." („Bestimmung des Menschen", 3. Buch.) Ich führe mit Vorliebe J. G. Fichtes Aussprüche an, weil er mit eiserner Konsequenz die Meinung der „Schwachen und

Mifsratenen“ bis ans Ende gedacht hat. Wozu diese Meinungen zuletzt führen, kann man nur erkennen, wenn man sie da aufsucht, wo sie zu Ende gedacht worden sind; auf die Halben, die jeden Gedanken nur bis in seine Mitte denken, kann man sich nicht stützen.

Nicht in der Einzelpersönlichkeit wird von denen, die in der angedeuteten Weise denken, der Quell des Wissens gesucht; sondern jenseits dieser Persönlichkeit in einem „Willen an sich“. Eben dieser „Wille an sich“ soll als „Stimme Gottes“ oder „als Stimme des Gewissens“, „kategorischer Imperativ“ u. s. w. zu dem Einzelnen sprechen. Er soll der universelle Lenker des menschlichen Handelns und der Urquell der Sittlichkeit sein und auch die Zwecke des sittlichen Handelns bestimmen. „Ich sage, das Gebot des Handelns selbst ist es, welches durch sich selbst mir einen Zweck setzt: dasselbe in mir, was mich nötigt, zu denken, dafs ich so handeln solle, nötigt mich, zu glauben, dafs aus diesem Handeln etwas erfolgen werde; es eröffnet dem Auge die Aussicht auf eine andere Welt.“ „Wie ich im Gehorsam lebe, lebe ich zugleich in der Anschauung seines Zweckes, lebe ich in der besseren Welt, die er mir verheifst.“ (Fichte, die Bestimmung des Menschen, 3. Buch.) Der also Denkende will sich nicht selbst sein Ziel setzen; er will von dem höheren Willen, dem er gehorcht, sich zu einem Ziele führen lassen. Er will sich seines Eigenwillens entledigen und sich zum Werkzeug „höherer“ Zwecke machen. In Worten, die zu den schönsten Erzeugnissen des Sinnes für Gehorsam und Demut gehören, die mir bekannt sind, schildert Fichte die Hingabe an den

„ewigen Willen an sich“. „Erhabener lebendiger Wille, den kein Name nennt, und kein Begriff umfafst, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben; denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder; und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. — In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst, und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Rätsel meines Daseins werden gelöst, und die vollendetste Harmonie entsteht in meinem Geiste.“ „Ich verhülle vor dir mein Angesicht, und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich selbst bist, und dir selbst erscheinst, kann ich nie einsehen, so gewifs ich nie du selbst werden kann. Nach tausendmal tausend durchlebten Geisterleben werde ich dich noch eben so wenig begreifen als jetzt, in dieser Hülle von Erde.“ (Bestimmung des Menschen, 3. Buch.)

Wohin dieser Wille den Menschen zuletzt führen will, das kann der Einzelne nicht wissen. Wer an diesen Willen glaubt, gesteht also damit, dafs er über die Endzwecke seines Handelns nichts weifs. Die Ziele, die sich der Einzelne schafft, sind aber für einen solchen Gläubigen eines höheren Willens keine „wahren“ Ziele. Er setzt somit an die Stelle der durch das Individuum geschaffenen positiven Einzelziele einen Endzweck der ganzen Menschheit, dessen Gedankeninhalt aber ein Nichts ist. Ein solcher Gläubiger ist moralischer Nihilist. Er ist in der schlimmsten Art von Unwissenheit befangen, die sich erdenken läfst. Nietzsche wollte diese Art von Unwissenheit in einem besonderen Buche seines un-

vollendet gebliebenen Werkes „der Wille zur Macht" behandeln. (Vgl. Anhang zu Bd. VIII. der Gesamtausgabe von Nietzsches Werken.)

Die Lobpreisung des moralischen Nihilismus finden wir wieder in Fichtes „Bestimmung des Menschen" (3. Buch): „Ich will nicht versuchen, was mir durch das Wesen der Endlichkeit versagt ist, und was mir zu nichts nützen würde; wie du an dir selbst bist, will ich nicht wissen. Aber deine Beziehungen und Verhältnisse zu mir, dem Endlichen, und zu allem Endlichen, liegen offen vor meinem Auge: werde ich, was ich sein soll! — und sie umgeben mich in hellerer Klarheit, als das Bewufstsein meines eignen Daseins. Du wirkest in mir die Erkenntnis von meiner Pflicht, von meiner Bestimmung in der Reihe der vernünftigen Wesen; wie, das weifs ich nicht, noch bedarf ich es zu wissen. Du weifst und erkennst, was ich denke und will; wie du wissen kannst, — durch welchen Akt du dieses Bewufstsein zu stande bringst, darüber verstehe ich nichts; ja ich weifs sogar sehr wohl, dafs der Begriff eines Akts, und eines besonderen Akts des Bewufstseins nur von mir gilt, nicht aber von dir, dem Unendlichen. Du willst, denn du willst, dafs mein freier Gehorsam Folgen habe in alle Ewigkeit; den Akt deines Willens begreife ich nicht; und weifs nur soviel, dafs er nicht ähnlich ist dem meinigen. Du thust, und dein Wille selbst ist That; aber deine Wirkungsweise ist der, die ich allein zu denken vermag, geradezu entgegengesetzt. Du lebest und bist, denn du weifst, willst und wirkest, allgegenwärtig der endlichen Vernunft; aber du bist nicht, wie ich alle

Ewigkeiten hindurch allein ein Sein werde denken können."

Dem moralischen Nihilismus stellt Nietzsche die Ziele gegenüber, die der schaffende Einzelwille sich setzt. Den Lehrern der Ergebung ruft Zarathustra zu:

„Diese Lehrer der Ergebung. Überall hin, wo es klein und krank und grindig ist, kriechen sie hin, gleich Läusen; und nur mein Ekel hindert mich, sie zu knacken.

Wohlan! Dies ist meine Predigt für ihre Ohren: ich bin Zarathustra, der Gottlose, der da spricht: ‚wer ist gottloser denn ich, dafs ich mich seiner Unterweisung freue?‘

Ich bin Zarathustra, der Gottlose: wo finde ich meinesgleichen? Und alle die sind meinesgleichen, die sich selber ihren Willen geben und alle Ergebung von sich abthun."

21.

Die starke Persönlichkeit, die Ziele schafft, ist rücksichtslos in der Ausführung derselben. Die schwache Persönlichkeit dagegen führt nur das aus, wozu der Wille Gottes oder die „Stimme des Gewissens" oder der „kategorische Imperativ" Ja sagt. Was diesem Ja entspricht, bezeichnet der Schwache als gut, was diesem Ja zuwider ist als böse. Der Starke kann dieses „gut und bös" nicht anerkennen; denn er erkennt diejenige Macht nicht an, von der sich der Schwache sein Gutes und Böses bestimmen läfst. Was er, der Starke, will, ist für ihn gut; er

führt es durch gegen alle widerstrebenden Mächte. Was ihn in dieser Durchführung stört, das sucht er zu überwinden. Er glaubt nicht, dafs ein „ewiger Weltwille“ alle einzelnen Willensentschlüsse zu einer grofsen Harmonie lenkt; aber er ist der Ansicht, dafs alle menschliche Entwickelung aus den Willensimpulsen der Einzelpersönlichkeiten sich ergiebt, und dafs ein ewiger Krieg besteht zwischen den einzelnen Willensäufserungen, in dem immer der stärkere Wille über den schwächeren siegt.

Von den Schwachen und Mutlosen wird die starke Persönlichkeit, die sich selbst Gesetz und Zweck geben will, als böse, als sündhaft bezeichnet. Sie erregt Furcht, denn sie durchbricht die hergebrachten Ordnungen; sie nennt wertlos, was die Schwachen gewohnt sind, wertvoll zu nennen, und sie erfindet Neues, vor ihr Unbekanntes, das sie als wertvoll bezeichnet. „Jede individuelle Handlung, jede individuelle Denkweise erregt Schauder; es ist gar nicht auszurechnen, was gerade die selteneren, ausgesuchteren, ursprünglicheren Geister im ganzen Verlauf der Geschichte dadurch gelitten haben müssen, dafs sie immer als die bösen und gefährlichen empfunden wurden, ja dafs s i e s i c h s e l b e r s o e m p f a n d e n. Unter der Herrschaft der Sittlichkeit hat die Originalität jeder Art ein böses Gewissen bekommen; bis diesen Augenblick ist der Himmel der Besten noch dadurch verdüsterter, als er sein müfste.“ (Morgenröte § 9.)

Der wahrhaft f r e i e Geist fafst schlechthin e r s t e Entschlüsse; der unfreie entscheidet sich nach dem Herkommen. „Sittlichkeit ist nichts anderes (also

namentlich nicht mehr!), als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen" (Morgenröte § 9). Dieses Herkommen ist es, was von den Moralisten als „ewiger Wille", „kategorischer Imperativ" gedeutet wird. Jedes Herkommen ist aber das Ergebnis der naturgemäfsen Triebe und Impulse einzelner Menschen, ganzer Stämme, Völker u. s. w. Es ist ebenso das Produkt natürlicher Ursachen, wie etwa die Witterungsverhältnisse einzelner Gegenden. Der freie Geist erklärt sich durch dieses Herkommen nicht gebunden. Er hat seine individuellen Triebe und Impulse, und diese sind nicht weniger berechtigt als die der anderen. Er setzt diese Impulse in Handlungen um, wie eine Wolke Regen auf die Erdoberfläche sendet, wenn die Ursachen dazu vorhanden sind. Der freie Geist steht jenseits dessen, was das Herkommen als gut und böse ansieht. Er schafft sich selbst sein Gut und Böse.

„Als ich zu den Menschen kam, da fand ich sie sitzen auf einem alten Dünkel: Alle dünkten sich lange schon zu wissen, was dem Menschen gut und böse sei.

Eine alte müde Sache dünkte ihnen alles Reden von Tugend; und wer gut schlafen wollte, der sprach vor dem Schlafengehen noch von ‚Gut und Böse'.

Diese Schläferei störte ich auf, als ich lehrte: was gut und böse ist, das weifs noch niemand — es sei denn der Schaffende.

Das aber ist der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn giebt und ihre

Zukunft: dieser erst schafft es, dafs etwas gut und böse ist.“ (Zarathustra, 3. Teil, Von alten und neuen Tafeln.)

Auch dann wenn der freie Geist handelt, wie es dem Herkommen gemäfs ist, dann thut er es, weil er die herkömmlichen Motive zu den seinigen machen will, und weil er es in bestimmten Fällen nicht für nötig hält, an die Stelle des Herkömmlichen etwas Neues zu setzen.

22.

Der Starke sucht in der Durchsetzung seines schaffenden Selbst seine Lebensaufgabe. Diese Selbstsucht unterscheidet ihn von den Schwachen, die in der selbstlosen Hingabe an das, was sie das Gute nennen, die Sittlichkeit sehen. Die Schwachen predigen die Selbstlosigkeit als die höchste Tugend. Ihre Selbstlosigkeit ist aber nur die Folge ihres Mangels an Schaffenskraft. Hätten sie ein schaffendes Selbst, so würden sie dieses auch durchsetzen wollen. Der Starke liebt den Krieg, denn er braucht den Krieg, um seine Schöpfungen gegen die widerstrebenden Mächte durchzusetzen.

„Euren Feind sollt ihr suchen, euren Krieg sollt ihr führen und für eure Gedanken! Und wenn euer Gedanke unterliegt, so soll eure Redlichkeit darüber noch Triumph rufen!

Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr als den langen.

Euch rate ich nicht zur Arbeit, sondern zum Kampfe. Euch rate ich nicht zum Frieden, sondern

zum Siege. Eure Arbeit sei ein Kampf, euer Friede sei ein Sieg!

Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich aber sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt.

Der Krieg und der Mut haben mehr grofse Dinge gethan, als die Nächstenliebe. Nicht euer Mitleiden, sondern eure Tapferkeit rettete bisher die Verunglückten." (Zarathustra, 1. Teil. Vom Krieg und Kriegsvolke.)

Unerbittlich und ohne Schonung des Widerstrebenden handelt der Schaffende. Er kennt nicht die Tugend der Leidenden: das Mitleid. Aus seiner Kraft kommen die Antriebe des Schaffenden, nicht aus dem Gefühle des fremden Leidens. Dafs die Kraft siege, dafür setzt er sich ein, nicht dafs das Leidende, Schwache gepflegt werde. Schopenhauer hat die ganze Welt für ein Lazarett erklärt, und die aus dem Mitgefühle mit den Leidenden entspringenden Handlungen für die höchsten Tugenden. Er hat damit die Moral des Christentums in anderer Form ausgesprochen, als dieses selbst es thut. Der Schaffende fühlt sich nicht berufen, Krankenwärterdienste zu verrichten. Die Tüchtigen, Gesunden können nicht um der Schwachen, Kranken willen da sein. Das Mitleid schwächt die Kraft, den Mut, die Tapferkeit.

Das Mitleid sucht gerade das zu erhalten, was der Starke überwinden will: die Schwäche, das Leiden. Der Sieg des Starken über das Schwache ist der Sinn aller menschlichen, wie aller natürlichen Entwickelung. „Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und

Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung.“ (Jenseits von Gut und Böse § 259.)

„Und wollt ihr nicht Schicksale sein und Unerbittliche: wie könntet ihr mit mir — siegen?

Und wenn eure Härte nicht blitzen und scheiden und zerschneiden will: wie könntet ihr einst mit mir — schaffen?

Die Schaffenden nämlich sind hart. Und Seligkeit mufs es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs, —

— Seligkeit, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz, — härter als Erz, edler als Erz. Ganz hart ist allein das Edelste.

Diese neue Tafel, o meine Brüder, stelle ich über euch: werdet hart.“ (Zarathustra, 3. Teil. Von alten und neuen Tafeln.)

Der freie Geist macht keinen Anspruch auf Mitleid. Wer ihn bemitleiden wollte, den müfste er fragen: hältst du mich für so schwach, dafs ich mein Leid nicht selbst tragen kann? Ihm geht jedes Mitleid gegen die Scham. Nietzsche bringt den Widerwillen des Starken gegen das Mitleiden im vierten Teil seines „Zarathustra“ zur Anschauung. Zarathustra kommt auf seinen Wanderungen in ein Thal, das „Schlangentod“ heifst. Kein Lebewesen findet sich hier. Nur eine Art häfslicher grüner Schlangen kommt hierher, um zu sterben. Dieses Thal hat der „häfslichste Mensch“ aufgesucht. Dieser will von keinem Wesen gesehen werden wegen seiner Häfslichkeit. In diesem Thal sieht ihn niemand aufser

Gott. Aber auch dessen Anblick kann er nicht ertragen. Das Bewufstsein, dafs Gottes Blicke in alle Räume dringen, ist ihm zur Last. Er hat deshalb Gott getötet, d. h. er hat den Glauben an Gott in sich ertötet. Er ist zum Atheisten geworden wegen seiner Häfslichkeit. Als Zarathustra diesen Menschen sieht, überfällt ihn noch einmal das, was er für immer in sich getilgt zu haben glaubt: das Mitleid mit der furchtbaren Häfslichkeit. Dies ist eine Versuchung Zarathustras. Er weist aber das Gefühl des Mitleids bald zurück und wird wieder hart. Der häfslichste Mensch sagt zu ihm: Deine Härte ehrt meine Häfslichkeit. Ich bin zu reich an Häfslichkeit, um irgend eines Menschen Mitleid zu ertragen. Mitleid geht gegen die Scham.

Wer Mitleid braucht, kann nicht allein stehen, und der freie Geist will vollständig auf sich selbst gestellt sein.

23.

Mit der Aufzeigung des natürlichen Willens zur Macht als Ursache der menschlichen Handlungen geben sich die Schwachen nicht zufrieden. Sie suchen nicht blofs nach natürlichen Zusammenhängen in der Menschenentwickelung, sondern sie suchen das Verhältnis der menschlichen Handlungen zu dem, was sie als den „Willen an sich", die „ewige, sittliche Weltordnung" nennen. Wer dieser Weltordnung zuwiderhandelt, dem sprechen sie eine Schuld zu. Und sie begnügen sich auch nicht damit, eine Handlung nach ihren natürlichen Folgen zu bewerten, sondern sie machen den Anspruch darauf, dafs eine

schuldvolle Handlung auch moralische Folgen, Strafen nach sich ziehe. Sie nennen sich selbst schuldig, wenn sie ihr Handeln mit der sittlichen Weltordnung nicht in Übereinstimmung finden; sie wenden sich mit Abscheu von dem Quell des Bösen in sich ab und nennen dies Gefühl böses Gewissen. Alle diese Begriffe läſst die starke Persönlichkeit nicht gelten. Sie kümmert sich nur um die natürlichen Folgen ihrer Handlungen. Sie fragt: wieviel ist meine Handlungsweise für das Leben wert? Entspricht sie dem, was ich gewollt habe? Der Starke kann sich grämen, wenn ihm eine Handlung fehlschlägt, wenn das Resultat seinen Absichten nicht entspricht. Aber er klagt sich nicht an. Denn er miſst seine Handlungsweise nicht an auſsernatürlichen Maſsstäben. Er weiſs, daſs er so handelt, wie es seinen natürlichen Trieben entspricht, und kann höchstens bedauern, daſs diese nicht besser sind. Ebenso hält er es mit der Beurteilung fremder Handlungen. Ein moralisches Abschätzen der Handlungen kennt er nicht. Er ist Immoralist.

Was das Herkommen als böse bezeichnet, sieht der Immoralist ebenso als Ausfluſs menschlicher Instinkte an, wie das Gute. Die Strafe gilt ihm nicht als moralisch bedingt, sondern nur als ein Mittel, Instinkte gewisser Menschen, die andern schädlich sind, auszurotten. Die Gesellschaft straft nach Ansicht des Immoralisten nicht deswegen, weil sie ein „moralisches Recht“ hat, die Schuld zu sühnen, sondern allein, weil sie sich stärker erweist, als der Einzelne, welcher der Gesamtheit widerstrebende Instinkte hat. Die Macht der Gesellschaft steht gegen die Macht des Einzelnen. Dies ist der natürliche Zusammenhang

einer „bösen“ Handlung des Einzelnen mit der Rechtsprechung der Gesellschaft und der Bestrafung dieses Einzelnen. Es ist der Wille zur Macht, d. h. zum Ausleben jener Instinkte, die bei der Mehrzahl der Menschen vorhanden sind, der sich in der Rechtspflege einer Gesellschaft äufsert. Der Sieg einer Mehrheit über einen Einzelnen ist jede Bestrafung. Siegte der Einzelne über die Gesellschaft, so müfste seine Handlungsweise als gut, die der andern als böse bezeichnet werden. Das jeweilige Recht drückt nur aus, was die Gesellschaft eben als die beste Grundlage ihres Willens zur Macht anerkennt.

24.

Weil Nietzsche in der menschlichen Handlungsweise nur einen Ausflufs der Instinkte sieht, und diese letzteren bei verschiedenen Menschen verschieden sind, scheint es ihm notwendig, dafs auch deren Handlungsweisen verschieden sind. Nietzsche ist deshalb ein entschiedener Gegner des demokratischen Grundsatzes: Gleiche Rechte und gleiche Pflichten für alle. Die Menschen sind ungleich, deshalb müssen auch ihre Rechte und Pflichten ungleich sein. Der natürliche Gang der Weltgeschichte wird stets starke und schwache, schaffende und unfruchtbare Menschen aufweisen. Und die Starken werden immer dazu berufen sein, den Schwachen die Ziele zu bestimmen. Ja noch mehr: die Starken werden sich der Schwachen als Mittel zum Zwecke, d. h. als Sklaven bedienen. Nietzsche spricht natürlich nicht von einem „moralischen“ Recht der Starken zur Haltung von Sklaven. „Moralische“ Rechte erkennt er nicht an. Sondern er ist der Meinung, dafs

die Überwindung des Schwächeren durch den Stärkeren, die er für das Princip alles Lebens hält, notwendig zur Sklaverei führen mufs.

Es ist auch natürlich, dafs sich der Überwundene gegen den Überwinder auflehnt. Wenn diese Auflehnung sich nicht durch die That äufsern kann, so äufsert sie sich wenigstens im Gefühle. Und der Ausdruck dieses Gefühles ist die Rache, die stets in den Herzen derer wohnt, die in irgend einer Weise von den besser Veranlagten überwunden worden sind. Als Ausflufs dieser Rache sieht Nietzsche die moderne socialdemokratische Bewegung an. Der Sieg dieser Bewegung würde ihm eine Erhöhung der Mifsratenen, Übel-Weggekommenen zu Ungunsten der Besseren sein. Gerade das Gegenteil strebt Nietzsche an: die Pflege der starken, selbstherrlichen Persönlichkeit. Und er hafst die Sucht, die alles gleich machen und die souveräne Individualität in dem Meere der allgemeinen Mittelmäfsigkeit verschwinden lassen will.

Nicht alle sollen dasselbe haben und geniefsen, meint Nietzsche, sondern jeder soll haben und geniefsen, was er nach Mafsgabe seiner persönlichen Stärke erreichen kann.

25.

Was der Mensch wert ist, hängt allein von dem Wert seiner Instinkte ab. Durch nichts anderes kann der Wert des Menschen bestimmt werden. Man spricht von dem Werte der Arbeit. Die Arbeit soll den Menschen adeln. Aber die Arbeit hat an sich gar keinen Wert. Nur dadurch, dafs sie dem Menschen dient, erhält sie einen Wert. Nur insofern sich die

Arbeit als natürliche Folge der menschlichen Neigungen darstellt, ist sie des Menschen würdig. Wer sich zum Diener der Arbeit macht, entwürdigt sich. Nur der Mensch, der nicht sich selbst seinen Wert bestimmen kann, sucht diesen Wert an der Gröfse seines Werkes abzumessen. Es ist charakteristisch für das demokratische Bürgertum der neueren Zeit, dafs es in der Wertbemessung des Menschen sich nach dessen Arbeit richtet. Sogar Goethe ist von dieser Gesinnung nicht frei. Läfst er doch seinen Faust die volle Befriedigung in dem Bewufstsein gethaner Arbeit finden.

26.

Auch die Kunst hat nach Nietzsches Meinung nur Wert, wenn sie dem Leben des Einzelmenschen dient. Auch hier vertritt Nietzsche die Ansicht der starken Persönlichkeit und lehnt alles ab, was die schwachen Instinkte über die Kunst aussprechen. Fast alle deutschen Ästhetiker vertreten den Standpunkt der schwachen Instinkte. Die Kunst soll ein „Unendliches“ im „Endlichen“, ein „Ewiges“ im „Zeitlichen“, eine „Idee“ in der „Wirklichkeit“ darstellen. Für Schelling z. B. ist alle sinnliche Schönheit nur ein Abglanz jener unendlichen Schönheit, die wir nie mit den Sinnen wahrnehmen können. Das Kunstwerk ist nicht um seiner selbst willen und durch das, was es ist, schön, sondern weil es die Idee der Schönheit abbildet. Das sinnliche Bild ist nur ein Ausdrucksmittel, nur die Form für einen übersinnlichen Inhalt. Und Hegel nennt das Schöne „das sinnliche Scheinen der Idee“. Ähnliches kann man auch bei den andern deutschen Ästhetikern finden.

Für Nietzsche ist die Kunst ein lebenförderndes Element, und nur, wenn sie dieses ist, hat sie Berechtigung. Wer das Leben, wie er es unmittelbar wahrnimmt, nicht ertragen kann, der formt es sich nach seinem Bedürfnisse um, und damit schafft er ein Kunstwerk. Und was will der Geniefsende vom Kunstwerk? Er will Erhöhung seiner Lebensfreude, Stärkung seiner Lebenskräfte, Befriedigung von Bedürfnissen, die ihm die Wirklichkeit nicht befriedigt. Aber er will, wenn sein Sinn auf das Wirkliche gerichtet ist, nicht durch das Kunstwerk den Abglanz des Göttlichen, Überirdischen erblicken. Hören wir, wie Nietzsche den Eindruck schildert, den Bizets Carmen auf ihn gemacht: „Ich werde ein besserer Mensch, wenn mir dieser Bizet zuredet. Auch ein besserer Musikant, ein besserer Zuhörer. Kann man überhaupt noch besser zuhören? — Ich vergrabe meine Ohren noch unter diese Musik, ich höre deren Ursache. Es scheint mir, dafs ich ihre Entstehung erlebe — ich zittere vor Gefahren, die irgend ein Wagnis begleiten, ich bin entzückt über Glücksfälle, an denen Bizet unschuldig ist. — Und seltsam! im Grunde denke ich nicht daran, oder weifs es nicht, wie sehr ich daran denke. Denn ganz andere Gedanken laufen mir während dem durch den Kopf . . . Hat man bemerkt, dafs die Musik den Geist frei macht? dem Gelehrten Flügel giebt? dafs man umsomehr Philosoph wird, je mehr man Musiker wird? — Der graue Himmel der Abstraktion wie von Blitzen durchzuckt; das Licht stark genug für alles Filigran der Dinge; die grofsen Probleme nahe zum Greifen; die Welt wie von einem Berge aus überblickt. — Ich definierte

eben das philosophische Pathos. — Und unversehens fallen mir Antworten in den Schofs, ein kleiner Hagel von Eis und Weisheit, von gelösten Problemen . . Wo bin ich? — Bizet macht mich fruchtbar. Alles Gute macht mich fruchtbar. Ich habe keine andere Dankbarkeit, ich habe auch keinen andern Beweis dafür, was gut ist." — (Fall Wagner § 1.) Weil Richard Wagners Musik eine solche Wirkung nicht auf ihn machte, deshalb lehnte sie Nietzsche ab: „Meine Einwände gegen die Musik Wagners sind physiologische Einwände . . . . . Meine Thatsache, mein petit fait vrai ist, dafs ich nicht mehr leicht atme, wenn diese Musik erst auf mich wirkt; dafs alsbald mein Fufs gegen sie böse wird und revoltiert: er hat das Bedürfnis nach Takt, Tanz, Marsch . . . er verlangt von der Musik vorerst die Entzückungen, welche in gutem Gehen, Schreiten, Tanzen liegen. Protestiert aber nicht auch mein Magen? mein Herz? mein Blutlauf? betrübt sich nicht mein Eingeweide? Werde ich nicht unversehens heiser dabei? Und so frage ich mich: was will eigentlich mein ganzer Leib von der Musik überhaupt? . . . Ich glaube, seine Erleichterung: wie als ob alle animalischen Funktionen durch leichte, kühne, ausgelassene, selbstgewisse Rhythmen beschleunigt werden sollten; wie als ob das eherne, bleierne Leben durch goldene, zärtliche, ölgleiche Melodieen seine Schwere verlieren sollte. Meine Schwermut will in den Verstecken und Abgründen der Vollkommenheit ausruhen: dazu brauche ich Musik." (Nietzsche kontra Wagner. Kap.: Wo ich Einwände mache.) —

Im Anfange seiner schriftstellerischen Laufbahn täuschte sich Nietzsche über das, was seine Instinkte

von der Kunst verlangen, deshalb war er damals ein Anhänger Wagners. Er hat sich durch das Studium der Schopenhauerschen Philosophie zum Idealismus verführen lassen. Er glaubte einige Zeit hindurch an den Idealismus und täuschte sich künstliche Bedürfnisse, ideale Bedürfnisse vor. Erst im weiteren Verlaufe seines Lebens merkte er, daſs aller Idealismus seinen Trieben gerade entgegengesetzt ist. Er wurde nun aufrichtiger gegen sich selbst. Er sprach aus, wie er selbst empfand. Und das konnte nur zur vollständigen Ablehnung von Wagners Musik führen, die ja immer mehr den asketischen Charakter annahm, den wir bereits als Kennzeichen von Wagners letztem Wirkensziel aufgeführt haben.

Die Ästhetiker, die es der Kunst zur Aufgabe machen, die Idee zu versinnlichen, das Göttliche zu verkörpern, vertreten auf diesem Gebiete eine ähnliche Ansicht wie die philosophischen Nihilisten auf dem Gebiete der Erkenntnis und der Moral. Sie suchen in den Kunstobjekten ein Jenseitiges, das sich aber vor dem Wirklichkeitssinn in ein Nichts auflöst. Es giebt auch einen ästhetischen Nihilismus.

Diesem steht die Ästhetik der starken Persönlichkeit gegenüber, die in der Kunst ein Abbild der Wirklichkeit, eine höhere Wirklichkeit sieht, die der Mensch lieber genieſst als die Alltäglichkeit.

27.

Zwei Menschentypen stellt Nietzsche einander gegenüber: den Schwachen und den Starken. Der erstere sucht die Erkenntnis als einen objektiven That-

bestand, der von der Aufsenwelt in seinen Geist einfliefsen soll. Er läfst sich sein Gutes und Böses von einem „ewigen Weltwillen“ oder einem „kategorischen Imperativ“ diktieren. Er bezeichnet jede nicht von diesem Weltwillen, sondern nur von dem schöpferischen Eigenwillen bestimmte Handlung als Sünde, die eine moralische Strafe nach sich ziehen mufs. Er möchte für alle Menschen gleiche Rechte dekretieren und den Wert des Menschen nach einem äufsern Mafsstabe bestimmen. Er möchte endlich in der Kunst ein Abbild des Göttlichen, eine Kunde aus dem Jenseits erblicken. Der Starke dagegen sieht alle Erkenntnis als den Ausdruck des Willens zur Macht an. Er sucht durch die Erkenntnis die Dinge denkbar und sich dadurch unterthan zu machen. Er weifs, dafs er selbst der Schöpfer der Wahrheit ist; dafs niemand als er selbst sein Gutes und sein Böses schaffen kann. Er betrachtet die Handlungen des Menschen als Folgen natürlicher Triebe und läfst sie gelten als Naturereignisse, die niemals als Sünden zu betrachten sind und nicht eine moralische Verurteilung verdienen. Er sucht den Wert des Menschen in der Tüchtigkeit seiner Instinkte. Einen Menschen mit den Instinkten für Gesundheit, Geist, Schönheit, Ausdauer, Vornehmheit schätzt er höher als einen solchen mit den Instinkten für Schwäche, Häfslichkeit, Sklaverei. Er beurteilt ein Kunstwerk nach dem Grade, in dem es zur Steigerung seiner Kräfte beiträgt.

Diesen letzteren Menschentypus versteht Nietzsche unter seinem Übermenschen. Solche Übermenschen konnten bisher nur durch das Zusammentreffen zufälliger Umstände entstehen. Ihre Entwickelung zum bewufsten Ziele der Menschheit zu machen, ist die Ab-

sicht, die Zarathustra hat. Man sah bisher das Ziel der menschlichen Entwickelung in irgendwelchen Idealen. Hier hält Nietzsche eine Änderung der Anschauungen für nötig. Der „höherwertige Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt. Vielmehr ist er gerade am besten gefürchtet worden, er war bisher beinahe das Furchtbare; — und aus der Furcht heraus wurde der umgekehrte Typus gewollt, gezüchtet, erreicht: das Haustier, das Herdentier, das kranke Tier Mensch, — der Christ . . .“ (Antichrist § 3).

Zarathustras Weisheit soll diesen Übermenschen, zu dem jener andere Typus nur ein Übergang ist, lehren.

Nietzsche nennt diese Weisheit eine dionysische. Es ist eine Weisheit, die nicht dem Menschen von aufsen gegeben wird; es ist eine selbstgeschaffene Weisheit. Der dionysische Weise forscht nicht; er schafft. Er steht nicht als Betrachter aufser der Welt, die er erkennen will; er ist Eins geworden mit seiner Erkenntnis. Er sucht nicht nach einem Gotte; was er sich noch als göttlich vorstellen kann, ist nur Er selbst als Schöpfer seiner eigenen Welt. Wenn dieser Zustand auf alle Kräfte des menschlichen Organismus sich erstreckt, so giebt das den dionysischen Menschen, dem es unmöglich ist, irgend eine Suggestion nicht zu verstehen; er übersieht kein Zeichen des Affekts, er hat den höchsten Grad des verstehenden und erratenden Instinktes, wie er den höchsten Grad von Mitteilungskunst besitzt. Er geht in jede Haut, in jeden Affekt ein: er verwandelt sich beständig. Dem dionysischen Weisen steht der blofse

Betrachter gegenüber, der sich immer aufserhalb seiner Erkenntnisobjekte stehend glaubt, als objektiver, leidender Zuschauer. Dem dionysischen Menschen steht der apollinische gegenüber, der „vor allem das Auge erregt hält, sodafs es die Kraft der Vision bekommt". Visionen, Bilder von Dingen, die jenseits der Menschen-Wirklichkeit stehen, erstrebt der apollinische Geist, nicht eine durch ihn selbst geschaffene Weisheit.

28.

Die apollinische Weisheit hat den Charakter des Ernstes. Sie empfindet die Herrschaft des Jenseits, das sie nur im Bilde besitzt, als einen schweren Druck, als eine ihr widerstrebende Macht. Ernst ist die apollinische Weisheit, denn sie glaubt sich im Besitze einer Kunde aus dem Jenseits, wenn diese auch nur durch Bilder, Visionen vermittelt sein soll. Schwer beladen mit seiner Erkenntnis wandelt der apollinische Geist einher, denn er trägt eine Bürde, die aus einer andern Welt stammt. Und den Ausdruck der Würde nimmt er an, denn vor den Kundgebungen des Unendlichen mufs jedes Lachen verstummen.

Dieses Lachen aber charakterisiert den dionysischen Geist. Er weifs, dafs alles, was er Weisheit nennt, nur seine Weisheit ist, von ihm erfunden, um sich das Leben leicht zu machen. Nur dieses Eine soll ja seine Weisheit sein: ein Mittel, das ihm erlaubt, zum Leben Ja zu sagen. Dem dionysischen Menschen ist der Geist der Schwere zuwider, weil er das Leben nicht erleichtert, sondern niederdrückt. Die

selbstgeschaffene Weisheit ist eine heitere Weisheit, denn wer sich selbst seine Bürde schafft, der schafft sich nur eine solche, die er auch leicht tragen kann. Mit der selbstgeschaffenen Weisheit bewegt sich der dionysische Geist leicht durch die Welt wie ein Tänzer.

„Dafs ich aber der Weisheit gut bin und oft zu gut: das macht, sie erinnert mich gar sehr an das Leben!

Sie hat ihr Auge, ihr Lachen und sogar ihr goldnes Angelrütchen: was kann ich dafür, dafs die beiden sich so ähnlich sehen?"

„In dein Auge schaute ich jüngst, o Leben: Gold sah ich in deinem Nachtauge blinken, — mein Herz stand still vor dieser Wollust:

— einen goldenen Kahn sah ich blinken auf nächtigen Gewässern, einen sinkenden, trinkenden, wieder winkenden goldenen Schaukelkahn!

Nach meinem Fufse, dem tanzwütigen, warfst du einen Blick, einen lachenden, fragenden, schmelzenden Schaukelblick:

zweimal nur regtest du deine Klapper mit kleinen Händen — da schaukelte mein Fufs vor Tanzwut. —

Meine Fersen bäumten sich, meine Zehen horchten, dich zu verstehen: doch trägt der Tänzer sein Ohr — in seinen Zehen!"

(Zarathustra 2. u. 3. Teil. Die Tanzlieder.)

29.

Weil der dionysische Geist aus sich selbst alle Antriebe seines Thuns entnimmt und keiner äufseren

Macht gehorcht, ist er ein freier Geist. Denn ein freier Geist ist derjenige, der nur seiner Natur folgt. Nun ist allerdings in Nietzsches Werken nur die Rede von Instinkten als den Antrieben des freien Geistes. Ich glaube, dafs hier Nietzsche mit einem Namen eine Reihe von Antrieben zusammengefafst hat, die eine mehr ins Einzelne gehende Betrachtung erfordern. Nietzsche nennt Instinkte sowohl die bei den Tieren vorhandenen Triebe zur Ernährung und Selbsterhaltung, wie auch die höchsten Antriebe der menschlichen Natur, z. B. den Erkenntnistrieb, den Trieb, nach sittlichen Mafsstäben zu handeln, den Trieb, sich an Kunstwerken zu ergötzen u. s. w. Nun sind zwar alle diese Triebe Äufserungsformen einer und derselben Grundkraft. Aber sie stellen doch verschiedene Stufen in der Entwickelung dieser Kraft dar. Die moralischen Antriebe z. B. sind eine besondere Stufe der Instinkte. Wenn auch zugegeben werden kann, dafs sie nur höhere Formen sinnlicher Instinkte sind, so treten sie doch im Menschen auf eine besondere Art ins Dasein. Dies zeigt sich darin, dafs es dem Menschen möglich ist, Handlungen zu vollführen, die nicht unmittelbar auf sinnliche Instinkte zurückzuführen sind, sondern nur auf jene Antriebe, die eben als höhere Formen des Instinktes zu bezeichnen sind. Der Mensch schafft sich Antriebe seines Handelns, die nicht aus seinen sinnlichen Trieben abzuleiten sind, sondern nur aus dem bewufsten Denken. Er setzt sich individuelle Zwecke vor, aber er setzt sich diese mit Bewufstsein vor. Und es ist ein grofser Unterschied, ob er einem unbewufst entstandenen und erst hinterher in das Bewufstsein aufgenommenen In-

stinkte oder einem Gedanken folgt, den er von vornherein mit vollem Bewufstsein produziert hat. Wenn ich esse, weil mein Nahrungstrieb mich drängt, so ist dies etwas wesentlich anderes, als wenn ich eine mathematische Aufgabe löse. Die denkende Erfassung der Welterscheinungen stellt eine besondere Form des allgemeinen Wahrnehmungsvermögens dar. Sie unterscheidet sich von der blofsen sinnlichen Wahrnehmung. Dem Menschen sind nun die höheren Entwickdungsformen des Instinktlebens ebenso natürlich wie die niederen. Stehen beide nicht im Einklange, dann ist er zur Unfreiheit verurteilt. Es kann der Fall eintreten, dafs eine schwache Persönlichkeit mit vollkomnen gesunden sinnlichen Instinkten nur schwache geistige Instinkte hat. Dann wird sie zwar in Bezug auf ihr Sinnenleben ihre eigene Individualität entfalten, aber die gedanklichen Antriebe ihres Handelns wird sie aus dem Herkommen entlehnen. Es kann eine Disharmonie beider Triebwelten entstehen. Die sinnlichen Triebe drängen zum Ausleben der eigenen Persönlichkeit, die geistigen Antriebe stehen in dem Banne einer äufsern Autorität. Das Geistesleben einer solchen Persönlichkeit wird von den sinnlichen, das sinnliche Leben von den geistigen Instinkten tyrannisiert. Denn beide Gewalten gehören nicht zusammen, sind nicht aus einer Wesenheit erwachsen Zur wirklich freien Persönlichkeit gehört also nicht nur ein gesund entwickeltes individuelles sinnliches Triebleben, sondern auch die Fähigkeit, sich die gedanklichen Antriebe für das Leben zu schaffen. Erst derjenige Mensch ist vollkommen frei, der auch Gedanken produzieren kann, die zum Handeln führen. Ich habe

das Vermögen, rein gedankliche Triebfedern des Handelns zu schaffen, in meiner Schrift „Die Philosophie der Freiheit“ (Weimar, Emil Felber 1894) die „moralische Phantasie“ genannt. Nur wer diese moralische Phantasie hat, ist wirklich frei, denn der Mensch mufs nach bewufsten Triebfedern handeln. Und wenn er solche nicht selbst produzieren kann, dann mufs er sich dieselben von äufseren Autoritäten oder von dem in Form der Gewissensstimme in ihm sprechenden Herkommen geben lassen. Ein Mensch, der sich blofs seinen sinnlichen Instinkten überläfst, handelt wie ein Tier; ein Mensch, der seine sinnlichen Instinkte unter fremde Gedanken stellt, handelt unfrei; erst der Mensch, der sich selbst seine moralischen Ziele schafft, handelt frei. Die moralische Phantasie fehlt in Nietzsches Ausführungen. Wer dessen Gedanken zu Ende denkt, mufs notwendig auf diesen Begriff kommen. Aber andererseits ist es auch eine unbedingte Notwendigkeit, dafs dieser Begriff der Nietzscheschen Weltanschauung eingefügt wird. Sonst könnte gegen dieselbe immerfort eingewendet werden: Zwar ist der dionysische Mensch kein Knecht des Herkommens oder des „jenseitigen Willens“, aber er ist ein Knecht seiner eigenen Instinkte.

Nietzsche hat seinen Blick auf das Ursprüngliche, Eigenpersönliche im Menschen gerichtet. Er suchte dieses Eigenpersönliche herauszulösen aus dem Mantel des Unpersönlichen, in den es eine wirklichkeitsfeindliche Weltanschauung eingehüllt hat. Aber er ist nicht dazu gekommen, die Stufen des Lebens innerhalb der Persönlichkeit selbst zu unterscheiden. Er hat deshalb die Bedeutung des Bewufstseins für die mensch-

liche Persönlichkeit unterschätzt. „Die Bewufstheit ist die letzte und späteste Entwickelung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran. Aus der Bewufstheit stammen unzählige Fehlgriffe, welche machen, dafs ein Tier, ein Mensch zu Grunde geht, früher als es nötig wäre, „über das Geschick“, wie Homer sagt. Wäre nicht der erhaltende Verband der Instinkte so überaus viel mächtiger, diente er nicht im ganzen als Regulator: an ihrem verkehrten Urteilen und Phantasieren mit offenen Augen, an ihrer Ungründlichkeit und Leichtgläubigkeit, kurz eben an ihrer Bewufstheit müfste die Menschheit zu Grunde gehen,“ sagt Nietzsche (Fröhliche Wissenschaft § 11).

Dies ist zwar durchaus zuzugeben; aber nicht minder wahr ist es, dafs der Mensch nur insoweit frei ist, als er sich gedankliche Triebfedern seines Handelns innerhalb des Bewufstseins schaffen kann.

Die Betrachtung der gedanklichen Triebfedern führt aber noch weiter. Es ist eine Thatsache der Erfahrung, dafs diese gedanklichen Triebfedern, die die Menschen aus sich heraus produzieren, bei den einzelnen Individuen doch bis zu einem gewissen Grade eine Übereinstimmung zeigen. Auch wenn der einzelne Mensch ganz frei aus sich heraus Gedanken schafft, so stimmen diese in gewisser Weise mit den Gedanken anderer Menschen überein. Daraus folgt für den Freien die Berechtigung, anzunehmen, dafs die Harmonie in der menschlichen Gesellschaft von selbst eintritt, wenn sie aus souveränen Individuen besteht. Er kann diese Meinung dem Verteidiger der Unfreiheit

gegenüberstellen, der glaubt, daſs die Handlungen einer Mehrheit von Menschen nur zusammenstimmen, wenn sie durch eine äuſsere Gewalt nach einem gemeinsamen Ziele hingelenkt werden. Der freie Geist ist deshalb durchaus kein Anhänger jener Ansicht, welche die tierischen Triebe absolut frei walten lassen und alle gesetzlichen Ordnungen deshalb abschaffen will. Aber er verlangt absolute Freiheit für diejenigen, die nicht bloſs ihren tierischen Instinkten folgen wollen, sondern die imstande sind, moralische Triebfedern, ihr eigenes Gutes und Böses, zu schaffen.

Nur wer Nietzsche nicht so weit durchdrungen hat, daſs er die letzten Konsequenzen von dessen Weltanschauung zu ziehen vermag, trotzdem sie Nietzsche nicht selbst gezogen hat, kann in ihm einen Menschen sehen, der „mit einer gewissen stilistischen Wollust zu enthüllen den Mut gefunden hat, was bisher etwa im geheimsten Seelengrunde grandioser Verbrechertypen . . . . verborgen gelauert haben mag“ (Ludwig Stein, Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren S. 5). Noch immer ist die Durchschnittsbildung eines deutschen Professors nicht so weit, das Groſse einer Persönlichkeit von deren kleinen Irrtümern abzutrennen. Sonst könnte man es nicht erleben, daſs die Kritik eines solchen Professors gerade gegen diese kleinen Irrtümer sich richtet. Ich denke, wahrhafte Bildung nimmt das Groſse einer Persönlichkeit auf und verbessert kleine Irrtümer oder denkt halbfertige Gedanken zu Ende.

Nietzsches Entwickelungsgang.

30.

Ich habe Nietzsches Ansichten vom Übermenschen so dargestellt, wie sie uns in seinen letzten Schriften: Zarathustra (1883—1884), Jenseits von Gut und Böse (1886), Genealogie der Moral (1887), Der Fall Wagner (1888), Götzendämmerung (1889) entgegentreten. In dem unvollendet gebliebenen Werke: „Der Wille zur Macht", Versuch einer Umwertung aller Werte, dessen erster Teil „Antichrist" im 8. Bande der Gesamtausgabe erschienen ist, hätten sie wohl ihren philosophisch prägnantesten Ausdruck gefunden. Aus der Disposition, die im Anhange zu dem erwähnten Band abgedruckt ist, ist das deutlich zu erkennen. Sie heifst: 1. Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums. 2. Der freie Geist. Kritik der Philosophie als einer nihilistischen Bewegung. 3. Der Immoralist. Kritik der verhängnisvollsten Art von Unwissenheit, der Moral. 4. Dionysos. Philosophie der ewigen Wiederkunft.

Nietzsche hat seine Gedanken nicht sogleich im Beginne seiner schriftstellerischen Laufbahn in der

ihnen ureigensten Form zum Ausdruck gebracht. Er stand anfangs unter dem Einflusse des deutschen Idealismus, namentlich in der Form, in der ihn Schopenhauer und Richard Wagner vertreten haben. In Schopenhauerschen und Wagnerschen Formeln drückt er sich in seinen ersten Schriften aus. Wer aber durch dieses Formelwesen hindurch auf den Kern der Nietzscheschen Gedanken zu blicken vermag, der findet in diesen Schriften dieselben Absichten und Ziele, die in den späteren Werken zum Ausdruck kommen.

Man kann von Nietzsches Entwickelung nicht sprechen, ohne an den freiesten Denker erinnert zu werden, den die neuzeitliche Menschheit hervorgebracht hat, an Max Stirner. Es ist eine traurige Wahrheit, dafs dieser Denker, der im vollsten Sinne dem entspricht, was Nietsche von dem Übermenschen fordert, nur von wenigen erkannt und gewürdigt worden ist. Er hat bereits in den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts Nietzsches Weltanschauung ausgesprochen. Allerdings nicht in solch gesättigten Herzenstönen wie Nietzsche, aber dafür in krystallklaren Gedanken, neben denen sich Nietzsches Aphorismen allerdings oft wie ein blofses Stammeln ausnehmen.

Welchen Weg hätte Nietzsche genommen, wenn nicht Schopenhauer, sondern Max Stirner sein Erzieher geworden wäre! In Nietzsches Schriften ist keinerlei Einflufs Stirners zu bemerken. Aus eigener Kraft mufste sich Nietzsche aus dem deutschen Idealismus heraus zu einer der Stirnerschen gleichen Weltauffassung durchringen.

Stirner ist wie Nietzsche der Ansicht, das die Trieb-

kräfte des menschlichen Lebens nur in der einzelnen, wirklichen Persönlichkeit gesucht werden können. Er lehnt alle Gewalten ab, die die Einzelpersönlichkeit von aufsen formen, bestimmen wollen. Er verfolgt den Gang der Weltgeschichte und findet, den Grundirrtum der bisherigen Menschheit darin, dafs sie nicht die Pflege und Kultur der individuellen Persönlichkeit, sondern andere, unpersönliche Ziele und Zwecke sich vorsetzte. Er sieht die wahre Befreiung des Menschen darin, dafs dieser allen solchen Zielen keine höhere Realität zugesteht, sondern sich dieser Ziele als Mittel zu seiner Selbstpflege bedient. Der freie Mensch bestimmt sich seine Zwecke; er besitzt seine Ideale; er läfst sich nicht von ihnen besitzen. Der Mensch, der nicht als freie Persönlichkeit über seinen Idealen waltet, steht unter dem Einflusse derselben, wie der Irrsinnige, der an fixen Ideen leidet. Es ist für Stirner einerlei, ob sich der Mensch einbildet, der „König von China“, oder ob „ein behaglicher Bürger sich einbildet, es sei seine Bestimmung, ein guter Christ, ein gläubiger Protestant, ein loyaler Bürger, ein tugendhafter Mensch u. s. w. zu sein — das ist beides ein und dieselbe ‚fixe Idee‘. Wer es nie versucht und gewagt hat, kein guter Christ, kein gläubiger Protestant, kein tugendhafter Mensch u. s. w. zu sein, der ist in der Gläubigkeit, Tugendhaftigkeit u. s. w. gefangen und befangen.“

Man braucht nur einige Sätze aus Stirners Buch: „Der Einzige und sein Eigentum“ zu lesen, um zu sehen, wie verwandt seine Anschauung der Nietzscheschen ist. Ich führe einige Stellen aus diesem Buche

an, die besonders bezeichnend für Stirners Denkweise sind.

„Vorchristliche und christliche Zeit verfolgen ein entgegengesetztes Ziel; jene will das Reale idealisieren, diese das Ideale realisieren, jene sucht den „heiligen Geist", diese den „verklärten Leib". Daher schliefst jene mit der Unempfindlichkeit gegen das Reale, mit der „Weltverachtung"; diese wird mit der Abwerfung des Idealen, mit der „Geistesverachtung" enden.

Wie der Zug der Heiligung oder Reinigung durch die alte Welt geht (die Waschungen u. s. w.), so geht der der Verleiblichung durch die christliche: der Gott stürzt sich in diese Welt, wird Fleisch und will sie erlösen, d. h. mit sich erfüllen; da er aber „die Idee" oder „der Geist" ist, so führt man (z. B. Hegel) am Schlusse die Idee in alles, in die Welt, ein und beweist, „dafs die Idee, die Vernunft in allem sei". Dem, was die heidnischen Stoiker als „den Weisen" aufstellten, entspricht in der heutigen Bildung „der Mensch", jener wie dieser ein fleischloses Wesen. Der unwirkliche „Weise", dieser leiblose „Heilige" der Stoiker, wurde eine wirkliche Person, ein leiblicher „Heiliger" in dem fleischgewordenen Gotte; der unwirkliche „Mensch", das leiblose Ich, wird wirklich werden im leibhaftigen Ich, in Mir.

Dafs der Einzelne für sich eine Weltgeschichte ist und an der übrigen Weltgeschichte sein Eigentum besitzt, das geht über das Christliche hinaus. Dem Christen ist die Weltgeschichte das Höhere, weil sie die Geschichte Christi oder „des Menschen" ist; dem Egoisten hat nur seine Geschichte Wert, weil er nur sich entwickeln will, nicht die Menschheits-Idee,

nicht den Plan Gottes, nicht die Absichten der Vorsehung, nicht die Freiheit u. dergl. Er sieht sich nicht für ein Werkzeug der Idee oder ein Gefäfs Gottes an, er erkennt keinen Beruf an, er wähnt nicht, zur Fortentwickelung der Menschheit dazusein, und sein Scherflein dazu beitragen zu müssen, sondern er lebt sich aus, unbesorgt darum, wie gut oder wie schlecht die Menschheit dabei fahre. Liefse es nicht das Mifsverständnis zu, als sollte ein Naturzustand gepriesen werden, so könnte man an Lenaus „Drei Zigeuner“ erinnern. — Was, bin Ich dazu in der Welt, um Ideen zu realisieren? Um etwa zur Verwirklichung der Idee „Staat“ durch mein Bürgertum das Meinige zu thun oder durch die Ehe, als Ehegatte und Vater, die Idee der Familie zu einem Dasein zu bringen? Was ficht mich ein solcher Beruf an! Ich lebe so wenig nach einem Berufe, als die Blume nach einem Berufe wächst und duftet.

Das Ideal „der Mensch“ ist realisiert, wenn die christliche Anschauung umschlägt in den Satz: „Ich, dieser Einzige, bin der Mensch.“ Die Begriffsfrage: „was ist der Mensch?“ — hat sich dann in die persönliche umgesetzt: „wer ist der Mensch?“ Bei „was“ suchte man den Begriff, um ihn zu realisieren; bei „wer“ ist's überhaupt keine Frage mehr, sondern die Antwort im Fragenden gleich persönlich vorhanden: die Frage beantwortet sich von selbst.

Man sagt von Gott: „Namen nennen Dich nicht“. Das gilt von Mir: kein Begriff drückt Mich aus, nichts, was man als mein Wesen angiebt, erschöpft mich; es sind nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach

Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir.

Eigner bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als Einzigen weifs. Im Einzigen kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erbleicht vor der Sonne dieses Bewufstseins: Stell' Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen:

„Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt."

Dieser auf sich sich selbst gestellte, nur aus sich heraus schaffende Eigner ist Nietsches Übermensch.

31.

Diese Stirnerschen Gedanken wären das geeignete Gefäfs gewesen, in das Nietzsche sein reiches Empfindungsleben hätte giefsen können. Statt dessen suchte er in Schopenhauers Begriffswelt die Leiter, auf der er zu seiner Gedankenwelt hinaufkletterte.

Aus zwei Wurzeln stammt, nach Schopenhauers Meinung, unsere gesamte Welterkenntnis. Aus dem Vorstellungsleben und aus der Wahrnehmung des Willens, der in uns selbst als Handelnder auftritt. Das „Ding an sich" liegt jenseits der Welt unserer Vorstellung. Denn die Vorstellung ist nur die Wirkung, die das „Ding an sich" auf mein Erkenntnisorgan ausübt. Nur die Eindrücke kenne ich, die die Dinge auf mich machen, nicht die Dinge selbst. Und diese

Eindrücke sind eben meine Vorstellungen. Ich kenne keine Sonne und keine Erde, sondern nur ein Auge, das eine Sonne sieht, und eine Hand, die eine Erde fühlt. Der Mensch weiſs nur: „daſs die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist". (Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung § 1.) Aber der Mensch stellt die Welt nicht bloſs vor, sondern er wirkt auch in ihr; er wird sich seines Willens bewuſst, und er erfährt, daſs dasjenige, welches er in sich als Wille empfindet, von auſsen als Bewegung seines Leibes wahrgenommen werden kann, d. h. der Mensch nimmt sein eigenes Wirken doppelt wahr, von innen als Vorstellung, von auſsen als Wille. Schopenhauer schlieſst daraus, daſs es der Wille selbst ist, der in der wahrgenommenen Leibesaktion als Vorstellung erscheint. Und er behauptet dann weiter, daſs nicht nur der Vorstellung des eigenen Leibes und seiner Bewegungen ein Wille zu Grunde liege, sondern daſs dies auch bei allen übrigen Vorstellungen der Fall sei. Die ganze Welt ist also, nach Schopenhauers Ansicht, dem Wesen nach Wille und erscheint unserem Intellekt als Vorstellung. Dieser Wille, behauptet Schopenhauer weiter, ist in allen Dingen ein einheitlicher. Nur unser Intellekt verursacht, daſs wir eine Mehrheit von besonderen Dingen wahrnehmen.

Durch seinen Willen hängt der Mensch, nach dieser Anschauung, mit dem einheitlichen Weltwesen zusammen. Insofern der Mensch wirkt, wirkt in ihm der einheitliche Urwille. Als einzelne, besondere Persönlichkeit existiert der Mensch nur in seiner

eigenen Vorstellung; im Wesen ist er identisch mit dem einheitlichen Weltengrunde.

Nehmen wir an, daſs in Nietzsche, als er die Schopenhauersche Philosophie kennen lernte, schon der Gedanke des Übermenschen unbewuſst, instinktiv vorhanden war, so konnte ihn diese Willenslehre allerdings nur sympathisch berühren. In dem menschlichen Willen war ihm ein Element gegeben, das den Menschen unmittelbar an der Schöpfung des Weltinhaltes teilnehmen lieſs. Als Wollender ist der Mensch nicht bloſs ein auſserhalb des Weltinhaltes stehender Zuschauer, der sich Bilder des Wirklichen macht, sondern er ist selbst ein Schaffender. In ihm waltet die göttliche Kraft, über die hinaus es keine andere giebt.

32.

Aus diesen Anschauungen heraus bildeten sich bei Nietzsche die beiden Ideen von der apollinischen und der dionysischen Weltbetrachtung. Sie wendete er auf das griechische Kunstleben an, das er demgemäſs aus zwei Wurzeln entstehen lieſs: aus einer Kunst des Vorstellens und einer Kunst des Wollens. Wenn der Vorstellende seine Vorstellungswelt idealisiert und seine idealisierten Vorstellungen in Kunstwerken verkörpert, so entsteht die apollinische Kunst. Er verleiht den einzelnen Vorstellungsobjekten dadurch, daſs er ihnen die Schönheit einprägt, den Schein des Ewigen. Aber er bleibt innerhalb der Vorstellungswelt stehen. Der dionysische Künstler sucht nicht nur in seinen Kunstwerken die Schönheit auszudrücken, sondern er ahmt selbst

das schöpferische Wirken des Weltwillens nach. Er sucht in seinen eigenen Bewegungen den Weltgeist abzubilden. Er macht sich zur sichtbaren Verkörperung des Willens. Er wird selbst Kunstwerk. „Singend und tanzend äufsert sich der Mensch als Mitglied einer höhern Gemeinschaft: er hat das Gehen und Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufliegen. Aus seinen Gebärden spricht die Verzauberung" (Geburt der Tragödie § 1). In diesem Zustande vergifst der Mensch sich selbst, er fühlt sich nicht mehr als Individuum, er läfst in sich den allgemeinen Weltwillen walten. In dieser Weise deutet Nietzsche die Feste, die zu Ehren des Gottes Dionysus durch die Dionysusdiener veranstaltet wurden. In dem Dionysusdiener sieht Nietzsche das Urbild des dionysischen Künstlers. Nun stellt er sich vor, dafs die älteste dramatische Kunst der Griechen dadurch entstanden ist, dafs eine höhere Vereinigung des Dionysischen mit dem Apollinischen sich vollzogen hat. Auf diese Weise erklärt er den Ursprung der ersten griechischen Tragödie. Er nimmt an, dafs die Tragödie aus dem tragischen Chore entstanden ist. Der dionysische Mensch wird zum Zuschauer, zum Betrachter eines Bildes, das ihn selbst darstellt. Der Chor ist die Selbstspiegelung eines dionysisch erregten Menschen, d. h. der dionysische Mensch sieht seine dionysische Erregung durch ein apollinisches Kunstwerk abgebildet. Die Darstellung des Dionysischen im apollinischen Bilde ist die primitive Tragödie. Voraussetzung einer solchen Tragödie ist, dafs in ihrem Schöpfer ein lebendiges Bewufstsein von dem Zusammenhang des Menschen mit den Urgewalten der Welt vorhanden

ist. Ein solches Bewufstsein spricht sich als Mythus aus. Das Mythische mufs der Gegenstand der ältesten Tragödie sein. Tritt nun in der Entwickelung eines Volkes der Zeitpunkt ein, wo der zersetzende Verstand das lebendige Gefühl für den Mythus zerstört, so ist der Tod des Tragischen die notwendige Folge.

33.

In der Entwickelung des Griechentums trat, nach Nietzsches Meinung, mit Sokrates dieser Zeitpunkt ein. Sokrates war ein Feind alles instinktiven, mit den Naturgewalten im Bunde stehenden Lebens. Er liefs nur dasjenige gelten, was der Verstand denkend zu beweisen vermag, was lehrbar ist. Damit war dem Mythus der Krieg erklärt. Und der von Nietzsche als Schüler des Sokrates bezeichnete Euripides zerstörte die Tragödie, weil sein Schaffen nicht mehr, wie das des Äschylos, aus den dionysischen Instinkten, sondern aus dem kritischen Verstande entsprang. Statt der Nachbildung der Willensbewegungen des Weltgeistes findet sich bei Euripides die verständige Verknüpfung einzelner Vorgänge innerhalb der tragischen Handlung.

Ich frage nicht nach der historischen Rechtfertigung dieser Nietzscheschen Ideen. Er ist ihretwegen von einem klassischen Philologen scharf angegriffen worden. Nietzsches Beschreibung der griechischen Kultur läfst sich vergleichen mit der Schilderung, die ein Mensch von einer Landschaft giebt, die er von dem Gipfel eines Berges aus betrachtet; eine philologische Darstellung mit einer Beschreibung, die der Wanderer

giebt, der jedes einzelne Fleckchen besucht. Von dem Berge aus verschiebt sich manches eben nach den Gesetzen der Optik.

34.

Was hier in Betracht kommt, ist die Frage: was für eine Aufgabe stellte sich Nietzsche in seiner „Geburt der Tragödie"? Nietzsche ist der Ansicht, dafs die älteren Griechen die Leiden des Daseins sehr gut gekannt haben. „Es geht die alte Sage, dafs König Midas lange Zeit nach dem weisen Silen, dem Begleiter des Dionysus, im Walde gejagt habe, ohne ihn zu fangen. Als er ihm endlich in die Hände gefallen ist, fragt der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon, bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: „Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich, dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriefslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich — bald zu sterben" (Geburt der Tragödie § 3). In dieser Sage findet Nietzsche eine Grundempfindung der Griechen ausgedrückt. Er hält es für eine Oberflächlichkeit, wenn man die Griechen als das beständig heitere, kindlich tändelnde Volk hinstellt. Aus der tragischen Grundempfindung heraus mufste den Griechen der Drang entstehen, etwas zu schaffen, wodurch das Dasein erträglich wird. Sie suchten nach einer Recht-

fertigung des Daseins — und fanden diese in ihrer Götterwelt und in der Kunst. Nur durch das Gegenbild der olympischen Götter und der Kunst wurde den Griechen die rauhe Wirklichkeit erträglich. Die Grundfrage in der „Geburt der Tragödie“ ist also für Nietzsche: Inwiefern ist die griechische Kunst lebenfördernd, lebenerhaltend gewesen? Nietzsches Grundinstinkt macht sich somit in Bezug auf die Kunst als lebenfördernde Macht schon in diesem ersten Werke geltend.

35.

Noch ein anderer Grundinstinkt Nietzsches ist in diesem Werke schon zu beobachten. Es ist die Abneigung gegen die blofs logischen Geister, deren Persönlichkeit vollständig unter der Herrschaft ihres Verstandes steht. Aus dieser Abneigung stammt Nietzsches Meinung, dafs der sokratische Geist der Zerstörer der griechischen Kultur ist. Das Logische gilt Nietzsche nur als eine Form, in der sich die Persönlichkeit äufsert. Wenn zu dieser Form nicht noch andere Äufserungsweisen treten, so erscheint die Persönlichkeit als Krüppel, als Organismus, an dem notwendige Organe verstümmelt sind. Weil Nietzsche in Kants Schriften nur den grübelnden Verstand entdecken konnte, nennt er Kant einen „verwachsenen Begriffskrüppel“. Nur wenn die Logik der Ausdruck für die tieferen Grundinstinkte einer Persönlichkeit ist, läfst sie Nietzsche gelten. Sie mufs ein Ausflufs des Über-Logischen in der Persönlichkeit sein. Nietzsche hat an der Ablehnung des sokratischen Geistes immer festgehalten. Wir lesen in der Götzendämmerung:

„Mit Sokrates schlägt der griechische Geschmack zu Gunsten der Dialektik um: was geschieht da eigentlich? Vor allem wird ein vornehmer Geschmack besiegt; der Pöbel kommt mit der Dialektik oben auf. Vor Sokrates lehnte man in der guten Gesellschaft die dialektischen Manieren ab; sie galten als schlechte Manieren, sie stellten bloſs" (Problem des Sokrates § 5). Wo nicht kräftige Grundinstinkte für eine Sache sprechen, da tritt der beweisende Verstand ein und sucht sie durch Advokatenkünste zu stützen.

36.

Einen Erneuerer des dionysischen Geistes glaubte Nietzsche in Richard Wagner zu erkennen. Er hat aus diesem Glauben heraus die vierte seiner „Unzeitgemäſsen Betrachtungen": „Richard Wagner in Bayreuth", 1875, geschrieben. Er hielt in dieser Zeit noch an der Deutung des dionysischen Geistes fest, die er sich in Gemäſsheit der Schopenhauerschen Philosophie gebildet hatte. Er glaubte noch, daſs die Wirklichkeit nur menschliche Vorstellung sei und jenseits dieser Vorstellungswelt das Wesen der Dinge in Form des Urwillens liege. Und der schaffende dionysische Geist war ihm noch nicht der aus sich heraus schaffende, sondern der sich selbst vergessende, in dem Urwollen aufgehende Mensch. Bilder des waltenden Urwillens, von einem an diesen Urwillen hingegebenen dionysischen Geiste geschaffen, waren ihm Wagners Musikdramen.

Und da Schopenhauer in der Musik ein unmittelbares Abbild des Willens sah, so glaubte auch Nietzsche

in der Musik das beste Ausdrucksmittel für einen dionysisch schaffenden Geist sehen zu sollen. Die Sprache der civilisierten Völker schien ihm erkrankt. Sie kann nicht mehr der schlichte Ausdruck der Gefühle sein, denn die Worte mufsten allmählich immer mehr dazu verwendet werden, der Ausdruck für die zunehmende Verstandesbildung der Menschen zu werden. Dadurch aber ist die Bedeutung der Worte abstrakt, arm geworden. Sie können nicht mehr ausdrücken, was der aus dem Urwillen heraus schaffende dionysische Geist empfindet. Dieser kann daher in dem Wortdrama sich nicht mehr aussprechen. Er mufs andere Ausdrucksmittel, vor allem die Musik, aber auch die anderen Künste zu Hilfe rufen. Der dionysische Geist wird zum dithyrambischen Dramatiker, „diesen Begriff so voll genommen, dafs er zugleich den Schauspieler, Dichter, Musiker umfafst". „Wie man sich nun auch die Entwickelung des Urdramatikers vorstellen möge, in seiner Reife und Vollendung ist er ein Gebilde ohne jede Hemmung und Lücke: der eigentlich freie Künstler, der gar nicht anders kann, als in allen Künsten zugleich denken, der Mittler und Versöhner zwischen scheinbar getrennten Sphären, der Wiederhersteller einer Ein- und Gesamtheit des künstlerischen Vermögens, welches gar nicht erraten und erschlossen, sondern nur durch die That gezeigt werden kann" (Richard Wagner in Bayreuth § 7). Als dionysischen Geist verehrte Nietzsche Richard Wagner. Und nur in dem von Nietzsche in der eben genannten Schrift angegebenen Sinne kann Wagner als dionysischer Geist bezeichnet werden. Seine Instinkte sind auf das Jen-

seits gerichtet; er will die Stimme des Jenseits durch seine Musik erklingen lassen. Ich habe bereits (S. 81 f.) darauf hingewiesen, dafs sich Nietzsche später selbst fand und imstande war, seine auf das Diesseits gerichteten Instinkte in ihrer Eigenart zu erkennen. Er hatte ursprünglich die Wagnersche Kunst mifsverstanden, weil er sich selbst mifsverstanden hatte, weil er seine Instinkte durch die Schopenhauersche Philosophie hatte tyrannisieren lassen. Wie ein Krankheitsprozefs erschien ihm später diese Unterordnung seiner Instinkte unter eine fremde Geistesmacht. Er fand, dafs er auf seine Instinkte nicht gehört hatte und sich durch eine ihm unangemessene Meinung hatte verführen lassen, eine Kunst auf diese Instinkte wirken lassen, die ihnen nur zum Nachteil gereichen konnte, die sie krank machen mufste.

37.

Nietzsche hat den Einflufs, den die seinen Grundtrieben widersprechende Schopenhauersche Philosophie auf ihn genommen, selbst geschildert in seiner dritten „Unzeitgemäfsen Betrachtung“, „Schopenhauer als Erzieher“ (1873), zu einer Zeit, als er noch an diese Philosophie glaubte. Nietzsche suchte einen Erzieher. Der rechte Erzieher kann nur der sein, der auf den zu Erziehenden so wirkt, dafs dessen innerster Wesenskern sich aus der Persönlichkeit heraus entwickelt. Auf jeden Menschen wirkt seine Zeit mit ihren Kulturmitteln ein. Er nimmt auf, was die Zeit an Bildungsstoff bietet. Aber es frägt sich, wie er sich inmitten dieses von aufsen auf ihn Eindringenden selbst finden kann; wie er das aus sich herausspinnen kann, was er und nur er und kein anderer sein kann. „Der

Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: „„sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrst"", so spricht der Mensch zu sich, der eines Tages findet, daſs er sich immer nur damit begnügt hat, Bildungsstoff von auſsen aufzunehmen (Schopenhauer als Erzieher § 1). Nietzsche fand sich selbst, wenn auch zunächst noch nicht in seiner ihm ureigensten Gestalt, durch das Studium der Schopenhauerschen Philosophie. Nietzsche strebte unbewuſst danach, einfach und ehrlich seinen Grundtrieben gemäſs sich auszusprechen. Er fand um sich nur Menschen, die in den Bildungsformeln der Zeit sich ausdrückten, die ihr eigenes Wesen durch diese Formeln verhüllten. In Schopenhauer fand Nietzsche aber einen Menschen, der den Mut hatte, seine persönlichen Empfindungen der Welt gegenüber zum Inhalte seiner Philosophie zu machen: „Das kräftige Wohlgefühl des Sprechenden" umfing Nietzsche beim ersten Lesen von Schopenhauers Sätzen. „Hier ist eine immer gleichartige, stärkende Luft, so fühlen wir; hier ist eine gewisse unnachahmliche Unbefangenheit und Natürlichkeit, wie sie Menschen haben, die in sich zu Hause und zwar in einem sehr reichen Hause Herren sind: im Gegensatze zu jenen Schriftstellern, die sich am meisten wundern, wenn sie einmal geistreich waren, und deren Vortrag dadurch etwas Unruhiges und Naturwidriges bekommt." „Schopenhauer redet mit sich; oder wenn man sich durchaus einen Zuhörer denken will, so denke man sich den Sohn, den der Vater unterweist. Es ist ein redliches, derbes, gut-

mütiges Aussprechen vor einem Hörer, der mit Liebe hört" (Schopenhauer § 2). Dafs er einen Menschen, der sich seinen innersten Instinkten gemäfs ausspricht, reden hörte, das war es, was Nietzsche zu Schopenhauer hinzog.

Nietzsche sah in Schopenhauer eine starke Persönlichkeit, die nicht durch die Philosophie in einen blofsen Verstandesmenschen umgewandelt wird, sondern die das Logische nur zum Ausdrucke des Überlogischen, des Instinktiven in sich macht. „Die Sehnsucht nach starker Natur, nach gesunder und einfacher Menschheit war bei ihm eine Sehnsucht nach sich selbst; und sobald er die Zeit in sich besiegt hatte, mufste er auch, mit erstauntem Auge, den Genius in sich erblicken" (Schopenhauer § 3). In Nietzsches Geist arbeitete schon damals das Streben nach der Idee des Übermenschen, der sich selbst sucht, als den Sinn seines Daseins, und einen solchen Suchenden fand er in Schopenhauer. In solchen Menschen sieht er den Zweck und zwar den einzigen Zweck des Weltdaseins erreicht; die Natur scheint ihm an einem Ziele angekommen zu sein, wenn sie einen solchen Menschen hervorgebracht hat. „Die Natur, die nie springt, macht hier ihren einzigen Sprung und zwar einen Freudensprung, denn sie fühlt sich zum erstenmal am Ziele, dort nämlich, wo sie begreift, dafs sie verlernen müsse, Ziele zu haben." (Schopenh. § 5.) In diesem Satze liegt der Keim zur Konzeption des Übermenschen. Nietzsche wollte, als er diesen Satz niederschrieb, schon genau dasselbe, was er später mit seinem Zarathustra wollte; aber ihm fehlte noch die Kraft, dieses Wollen in einer eigenen Sprache auszu-

sprechen. Er sah schon, als er sein Schopenhauerbuch schrieb, den Grundgedanken der Kultur in der Erzeugung des Übermenschen.

38.

In der Entwickelung der persönlichen Instinkte der Einzelmenschen sieht also Nietzsche das Ziel aller menschlichen Entwickelung. Was dieser Entwickelung entgegenarbeitet, erscheint ihm als die eigentlichste Versündigung an der Menschheit. Es giebt aber etwas im Menschen, das auf ganz natürliche Weise seiner freien Entwickelung widerstrebt. Der Mensch läfst sich nicht allein durch die in jedem einzelnen Augenblicke in ihm thätigen Triebe bestimmen, sondern auch durch alles das, was in seinem Gedächtnisse sich angesammelt hat. Der Mensch erinnert sich an seine eigenen Erlebnisse, er sucht sich ein Bewufstsein der Erlebnisse seines Volkes, Stammes, ja der ganzen Menschheit durch den Betrieb der Geschichte zu verschaffen. Der Mensch ist ein historisches Wesen. Die Tiere leben unhistorisch; sie folgen den Trieben, die in dem einzelnen Augenblicke in ihnen wirken. Der Mensch läfst sich durch seine Vergangenheit bestimmen. Wenn er irgend etwas unternehmen will, frägt er sich: welche Erfahrungen habe ich oder ein anderer mit einem ähnlichen Unternehmen schon gemacht? Der Antrieb zu einer Handlung kann durch die Erinnerung an ein Erlebnis vollständig abgetötet werden. Für Nietzsche entsteht aus der Beobachtung dieser Thatsache die Frage: inwiefern wirkt das Erinnerungsvermögen des Menschen auf sein Leben fördernd, und inwiefern wirkt es nach-

teilig ein? Die Erinnerung, die auch Dinge zu umfassen sucht, die der Mensch nicht selbst erlebt hat, lebt als historischer Sinn, als Studium des Vergangenen in dem Menschen. Nietzsche fragt: inwiefern wirkt der historische Sinn lebenfördernd? Die Antwort auf diese Frage sucht er zu geben in seiner zweiten „Unzeitgemäfsen Betrachtung“: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ (1843). Die Veranlassung zu dieser Schrift war Nietzsches Wahrnehmung, dafs der historische Sinn bei seinen Zeitgenossen, namentlich bei den Gelehrten unter denselben, ein hervorstechendes Charaktermerkmal geworden war. Die Vertiefung in die Vergangenheit fand Nietzsche überall gepriesen. Nur durch Erkenntnis der Vergangenheit soll der Mensch imstande sein, zu unterscheiden, was ihm möglich, was ihm unmöglich ist: dieses Glaubensbekenntnis drang ihm in die Ohren. Nur wer weifs, wie sich ein Volk entwickelt hat, kann ermessen, was für seine Zukunft förderlich ist: diesen Ruf hörte Nietzsche. Ja selbst die Philosophen wollten nicht mehr Neues erdenken, sondern lieber die Gedanken ihrer Vorfahren studieren. Dieser historische Sinn wirkt lähmend auf das gegenwärtige Schaffen. Wer bei jedem Impuls, der sich in ihm regt, erst zu bestimmen sucht, wozu ein ähnlicher Impuls in der Vergangenheit geführt hat, in dem erschlaffen die Kräfte, bevor sie gewirkt haben. „Denkt euch das äufserste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besäfse, der verurteilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte aus-

einander fliefsen und verliert sich in diesem Strome des Werdens. . . . Zu allem Handeln gehört Vergessen, wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen wäre, oder dem Tiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholtem Wiederkäuen fortleben sollte" (Historie § 1). Nietzsche ist der Meinung, dafs der Mensch nur so viel Geschichte vertragen kann, als dem Mafse seiner schöpferischen Kräfte entspricht. Die starke Persönlichkeit führt ihre Intentionen aus, trotzdem sie sich an die Erlebnisse der Vergangenheit erinnert, ja sie wird vielleicht gerade durch die Erinnerung an diese Erlebnisse eine Stärkung ihrer Kraft erfahren. Die Kräfte des schwachen Menschen aber werden durch den historischen Sinn ausgelöscht. Um den Grad zu bestimmen und durch ihn dann die Grenze, „an der das Vergangene vergessen werden mufs, wenn es nicht zum Totengräber des Gegenwärtigen werden soll, müfste man genau wissen, wie grofs die plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Kultur ist, ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben" (Historie § 1).

Nietzsche ist der Ansicht, dafs das Historische nur insofern gepflegt werden soll, als es für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes oder einer Kultur nötig ist. Worauf es ihm ankommt, ist: „besser lernen, Historie zum Zwecke des Lebens zu treiben" (Historie § 1). Er spricht dem Menschen das Recht

zu, die Geschichte so zu treiben, dafs sie möglichst zur Förderung der Antriebe einer bestimmten Gegenwart wirkt. Von diesem Gesichtspunkte aus ist er ein Gegner jener Geschichtsbetrachtung, die nur in der „historischen Objektivität" ihr Heil sucht, die nur sehen und erzählen will, wie es in der Vergangenheit „thatsächlich" zugegangen ist, die nur die „reine, folgenlose" Erkenntnis oder deutlicher „die Wahrheit, bei der nichts herauskommt", sucht (Historie § 6). Eine solche Betrachtung kann nur aus einer schwachen Persönlichkeit entspringen, deren Empfindungen nicht flut- und ebbeartig auf- und abwogen, wenn sie den Strom der Ereignisse an sich vorübergehen sieht. Eine solche Persönlichkeit „ist zum nachtönenden Passivum geworden, das durch sein Ertönen wieder auf andere derartige Passiva wirkt: bis endlich die ganze Luft einer Zeit von solchen durcheinander schwirrenden zarten und verwandten Nachklängen erfüllt ist." (Historie § 6.) Dafs aber eine solche schwache Persönlichkeit wirklich die Kräfte nachempfinden kann, die in den Menschen der Vergangenheit gewaltet haben, glaubt Nietzsche nicht: „Doch scheint es mir, dafs man gleichsam nur die Obertöne jedes originalen und geschichtlichen Haupttons vernimmt: das Derbe und Mächtige des Originals ist aus dem sphärisch-dünnen und spitzen Saitenklange nicht mehr zu erraten. Dafür weckte der Originalton meistens Thaten, Nöte, Schrecken, dieser lullt uns ein und macht uns zu weichlichen Geniefsern; es ist, als ob man die heroische Symphonie für zwei Flöten eingerichtet und zum Gebrauch von träumenden Opiumrauchern bestimmt habe." (Historie § 6.) Nur der

kann die Vergangenheit wirklich verstehen, der auch in der Gegenwart machtvoll lebt, der kräftige Instinkte hat, durch die er die Instinkte der Vorfahren erraten und erschliefsen kann. Dieser kümmert sich weniger um das Thatsächliche, als um das, was aus den Thatsachen sich erraten läfst. „Es wäre eine Geschichtsschreibung zu denken, die keinen Tropfen der gemeinen empirischen Wahrheit in sich hat und doch im höchsten Grade auf das Prädikat der Objektivität Anspruch machen dürfte." (Historie § 6.) Der Meister einer solchen Geschichtsschreibung wäre der, der überall in den historischen Personen und Ereignissen das aufsuchte, was hinter dem blofs Thatsächlichen steckt. Dazu mufs er aber ein mächtiges Eigenleben führen, denn Instinkte und Triebe kann man unmittelbar nur an der eigenen Person beobachten. „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten: nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr erraten, was in dem Vergangenen wissens- und bewahrenswürdig und grofs ist. Gleiches durch Gleiches! Sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder." „Alle Geschichte schreibt der Erfahrene und Überlegene. Wer nicht einiges gröfser und höher erlebt hat als alle, wird auch nichts Grofses und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen." (Historie § 6.)

Dem Überhandnehmen des historischen Sinnes in der Gegenwart gegenüber macht Nietzsche geltend, „dafs der Mensch vor allem zu leben lerne, und nur im Dienste des erlernten Lebens die Historie gebrauche". (Historie § 10.) Er will vor allen Dingen eine „Gesundheitslehre des Lebens",

und die Historie soll nur insoweit getrieben werden, als sie einer solchen Gesundheitslehre förderlich ist.

Was ist an der Geschichtsbetrachtung lebenfördernd? Diese Frage stellt Nietzsche in seiner „Historie“, und er steht damit bereits auf dem Boden, den er in dem S. 9 f. angeführten Satz aus „Jenseits von Gut und Böse“ bezeichnet.

39.

In besonders starkem Grade wirkt der gesunden Entwickelung der Eigenpersönlichkeit jene Gesinnung entgegen, die in dem bürgerlichen Philister zur Erscheinung kommt. Ein Philister ist der Gegensatz zu einem Menschen, der in dem freien Ausleben seiner Anlagen Befriedigung findet. Der Philister will dieses Ausleben nur insoweit gelten lassen, als es einem gewissen Durchschnittsmaſs der menschlichen Begabung entspricht. So lange der Philister innerhalb seiner Grenzen bleibt, ist gegen ihn nichts einzuwenden. Wer ein Durchschnittsmensch bleiben will, der hat das mit sich abzumachen. Nietzsche fand unter seinen Zeitgenossen solche, die ihre philisterhafte Gesinnung zur Normalgesinnung für alle Menschen machen wollten, die ihre Philisterhaftigkeit als das einzige, wahre Menschentum ansahen. Zu ihnen rechnet er Dav. Friedr. Strauſs, den Ästhetiker Friedr. Theodor Vischer u. A. Vischer, glaubt er, habe das Philisterbekenntnis unumwunden abgelegt in einer Rede, die er zum Andenken Hölderlins gehalten hat. Er sieht es in den Worten: „Er (Hölderlin) war eine der unbewaffneten Seelen, er war der

Werther Griechenlands, ein hoffnungslos Verliebter; es war ein Leben voll Weichheit und Sehnsucht, aber auch Kraft und Inhalt war in seinem Leben, Fülle und Leben in seinem Stil, der da und dort sogar an Aeschylus gemahnt. Nur hatte sein Geist zu wenig vom Harten; es fehlte ihm als Waffe der Humor; er konnte es nicht ertragen, dafs man noch kein Barbar ist, wenn man ein Philister ist." (David Straufs § 2.) Der Philister will hervorragenden Menschen nicht geradezu die Existenzberechtigung absprechen; aber er meint: sie gehen an der Wirklichkeit zu Grunde, wenn sie sich nicht abzufinden wissen mit den Einrichtungen, die der Durchschnittsmensch seinen Bedürfnissen entsprechend geschaffen hat. Diese Einrichtungen seien einmal das Einzige, was wirklich, was vernünftig ist, und in sie müsse sich auch der grofse Mensch fügen. Aus dieser Philistergesinnung heraus hat David Straufs sein Buch „Der alte und der neue Glaube" geschrieben. Gegen dieses Buch oder vielmehr gegen die in ihm zum Ausdruck gekommene Gesinnung wendet sich die erste der Nietzscheschen „Unzeitgemäfsen Betrachtungen": „David Straufs, der Bekenner und Schriftsteller" (1873). Der Eindruck der neueren naturwissenschaftlichen Errungenschaften auf den Philister ist ein solcher, dafs er sagt: „Der christliche Ausblick auf ein unsterbliches, himmlisches Leben ist, samt den andern Tröstungen der christlichen Religion, unrettbar dahingefallen." (David Straufs § 4.) Er will sich das Leben auf der Erde gemäfs den Vorstellungen der Naturwissenschaft behaglich, d. h. so behaglich, wie es dem Philister entspricht, einrichten. Nun zeigt der Philister, wie man

glücklich und zufrieden sein kann, trotzdem man weifs, dafs kein höherer Geist über den Sternen waltet, sondern die starren, gefühllosen Kräfte der Natur über alles Weltgeschehen herrschen. „Wir haben während der letzten Jahre lebendigen Anteil genommen an dem grofsen nationalen Krieg und der Aufrichtung des deutschen Staates, und wir finden uns durch diese so unerwartete als herrliche Wendung der Geschicke unserer vielgeprüften Nation im Innersten erhoben. Dem Verständnis dieser Dinge helfen wir durch geschichtliche Studien nach, die jetzt mittelst einer Reihe anziehend und volkstümlich geschriebener Geschichtswerke auch dem Nichtgelehrten leicht gemacht sind; dabei suchen wir unsere Naturerkenntnisse zu erweitern, wozu es an gemeinverständlichen Hülfsmitteln gleichfalls nicht fehlt; und endlich finden wir in den Schriften unserer grofsen Dichter, bei den Aufführungen der Werke unserer grofsen Musiker eine Anregung für Geist und Gemüt, für Phantasie und Humor, die nichts zu wünschen übrig läfst. So leben wir, so wandeln wir beglückt." (Straufs, Der alte und neue Glaube § 88.)

Es ist das Evangelium des trivialsten Lebensgenusses, das aus diesen Worten spricht. Alles, was über das Triviale hinausgeht, nennt der Philister ungesund. Straufs sagt von der „Neunten Symphonie" Beethovens, dafs diese nur bei denen beliebt sei, welchen „das Barocke als das Geniale, das Formlose als das Erhabene gilt" (der alte und neue Glaube § 109); von Schopenhauer weifs der Messias des Philistertums zu verkünden, dafs man an eine so „ungesunde und unerspriefsliche" Philosophie wie die Schopenhauersche

keine Gründe, sondern höchstens nur Worte und Scherze verschwenden dürfe. (David Straufs § 6.) Gesund nennt der Philister nur das, was der Durchschnittsbildung entspricht.

Als sittliches Urgebot stellt Straufs den Satz auf: „Alles sittliche Handeln ist ein Sichbestimmen des Einzelnen, nach der Idee der Gattung.“ (Der alte und neue Glaube § 74.) Nietzsche erwidert darauf: „Ins Deutliche und Greifbare übertragen heifst das nur: lebe als Mensch und nicht als Affe oder Seehund. Dieser Imperativ ist leider nur durchaus unbrauchbar und kraftlos, weil unter dem Begriff Mensch das Mannigfaltigste zusammen im Joche geht, z. B. der Patagonier und der Magister Straufs, und weil niemand wagen wird, mit gleichem Rechte zu sagen: lebe als Patagonier! und: lebe als Magister Straufs!“ (Dav. Straufs § 7.)

Es ist ein Ideal, und zwar ein Ideal jämmerlichster Art, das Straufs den Menschen vorsetzen will. Und Nietzsche protestiert dagegen; er protestiert, weil in ihm ein lebhafter Instinkt ruft: lebe nicht, wie der Magister Straufs, sondern lebe, wie es dir angemessen ist!

40.

Erst in der Schrift: „Menschliches, Allzumenschliches“ (1878) erscheint Nietzsche frei von dem Einflusse der Schopenhauerschen Denkweise. Er hat es aufgegeben, übernatürliche Ursachen für die natürlichen Ereignisse zu suchen; er strebt nach natürlichen Erklärungsgründen. Er sieht jetzt alles Menschenleben als eine Art natürlichen Geschehens an; in dem Menschen sieht er das höchste Naturprodukt. Man

lebt „zuletzt unter den Menschen und mit sich wie in der Natur, ohne Lob, Vorwürfe, Ereiferung, an vielem sich wie an einem Schauspiel weidend, vor dem man sich bisher nur zu fürchten hatte. Man wäre die Emphasis los und würde die Anstachelung des Gedankens, dafs man nicht nur Natur oder mehr als Natur sei, nicht weiter empfinden . . . . . es mufs ein Mensch, von dem in solchem Mafse die gewöhnlichen Fesseln des Lebens abgefallen sind, dafs er nur deshalb weiter lebt, um immer besser zu erkennen, auf alles, ja fast auf alles, was bei den anderen Menschen Wert hat, ohne Neid und Verdrufs verzichten können; ihm mufs als der wünschenswerteste Zustand jenes freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge genügen." (Menschliches I. § 34.) Nietzsche hat bereits allen Glauben an Ideale aufgegeben; er sieht in den menschlichen Handlungen nur noch Folgen natürlicher Ursachen, und in dem Erkennen dieser Ursachen findet er seine Befriedigung. Er findet, dafs man eine unrichtige Vorstellung von den Dingen bekommt, wenn man blofs das an ihnen sieht, was von dem Lichte der idealistischen Erkenntnis beleuchtet wird. Es entgeht einem dann das, was von den Dingen im Schatten liegt. Nietzsche will jetzt nicht nur die Sonnen-, sondern auch die Schattenseite der Dinge kennen lernen. Aus diesem Streben ging die Schrift: „Der Wanderer und sein Schatten" hervor (1879). Er will in diesem Buche die Erscheinungen des Lebens von allen Seiten erfassen. Er ist „Wirklichkeitsphilosoph" im besten Sinne des Wortes geworden.

In der „Morgenröte“ (1881) schildert er den moralischen Prozefs in der Menschheitsentwickelung als einen Naturvorgang. Schon in dieser Schrift zeigt er, dafs es keine überirdische sittliche Weltordnung, keine ewigen Gesetze des Guten und Bösen giebt, und dafs alle Sittlichkeit entsprungen ist aus den in den Menschen waltenden natürlichen Trieben und Instinkten. Nun war die Bahn frei gemacht für den originellen Wandergang Nietzsches. Wenn keine aufsermenschliche Macht dem Menschen eine bindende Verpflichtung auferlegen kann, dann ist er berechtigt, das eigene Schaffen frei walten zu lassen. Diese Erkenntnis ist das Leitmotiv der „fröhlichen Wissenschaft“ (1882). Keine Fessel ist nun dieser „freien“ Erkenntnis Nietzsches mehr angelegt. Er fühlt sich berufen, neue Werte zu schaffen, nachdem er den Ursprung der alten erkannt und gefunden hat, dafs sie nur menschliche, keine göttlichen Werte sind. Er wagt es jetzt, das zu verwerfen, was seinen Instinkten widerspricht, und anderes an die Stelle zu setzen, was seinen Trieben gemäfs ist: „Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen, wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft — wir bedürfen zu einem neuen Zwecke auch eines neuen Mittels, nämlich einer neuen Gesundheit, einer stärkeren, gewitzteren, zäheren, verwegeneren, lästigeren, als alle Gesundheiten bisher waren. Wessen Seele darnach dürstet, den ganzen Umfang der bisherigen Werte und Wünschbarkeiten erlebt und alle Künste dieses idealischen „Mittelmeeres“ umschifft zu haben, wer aus den Abenteuern der eigensten Erfahrungen wissen will, wie es einem Eroberer und Entdecker des Ideals zu Mute ist . . .

der hat zu allererst Eins nötig, die grofse Gesundheit .... Und nun, nachdem wir lange dergestalt unterwegs waren, wir Argonauten des Ideals, mutiger vielleicht, als klug ist ... will es uns scheinen, als ob wir, zum Lohn dafür, ein noch unentdecktes Land vor uns haben .... Wie könnten wir uns, nach solchen Ausblicken und mit einem solchen Heifshunger in Gewissen und Wissen, noch am gegenwärtigen Menschen genügen lassen!" (Fröhliche Wissenschaft § 382.)

41.

Aus der in den vorstehenden Sätzen charakterisierten Stimmung heraus erwuchs Nietzsche das Bild seines Übermenschen. Es ist das Gegenbild des Gegenwartsmenschen; es ist vor allem das Gegenbild des Christen. Im Christentum ist der Widerspruch gegen die Pflege des starken Lebens Religion geworden. (Antichrist § 5.) Der Stifter dieser Religion lehrte: dafs vor Gott das verächtlich ist, was vor den Menschen Wert hat. In dem „Gottesreich" will der Christ alles verwirklicht finden, was ihm auf Erden mangelhaft erscheint. Das Christentum ist die Religion, die dem Menschen alle Sorge für das irdische Leben benehmen will; es ist die Religion der Schwachen, die sich gerne als Gebot vorsetzen lassen: „Widerstrebe nicht dem Bösen und dulde alles Ungemach", weil sie nicht stark genug sind zum Widerstande. Der Christ hat keinen Sinn für die vornehme Persönlichkeit, die aus ihrer eigenen Wirklichkeit ihre Kraft schöpfen will. Er glaubt, der Blick für das Menschenreich verderbe die Sehkraft für das Gottes-

reich. Auch die vorgeschritteneren Christen, die nicht mehr glauben, dafs sie am Ende der Tage in ihrer leibhaftigen Gestalt wieder auferstehen werden, um entweder in das Paradies aufgenommen oder in die Hölle verstofsen zu werden, träumen von „göttlicher Vorsehung", von einer „übersinnlichen" Ordnung der Dinge. Auch sie sind der Ansicht, dafs sich der Mensch über seine blofs irdischen Ziele erheben und in ein ideales Reich einfügen müsse. Sie glauben, dafs das Leben einen rein geistigen Hintergrund habe, und dafs es erst dadurch einen Wert erhalte. Nicht die Instinkte für Gesundheit, Schönheit, Wachstum, Wohlgeratenheit, Dauer, für Häufung von Kräften will das Christentum pflegen, sondern den Hafs gegen den Geist, gegen Stolz, Mut, Vornehmheit, gegen das Selbstvertrauen und die Freiheit des Geistes, den Hafs gegen die Freuden der sinnlichen Welt, gegen die Freude und Heiterkeit der Wirklichkeit, in der der Mensch lebt. (Antichrist § 21.) Das Christentum bezeichnet das Natürliche geradezu als „verwerflich". Im christlichen Gotte ist ein jenseitiges Wesen, d. h. ein Nichts vergöttlicht, es ist der Wille zum Nichts heilig gesprochen. (Antichrist § 18.) Deshalb bekämpft Nietzsche im ersten Buche seiner „Umwertung aller Werte" das Christentum. Und er wollte im zweiten und dritten Buche auch die Philosophie und Moral der Schwachen bekämpfen, die sich nur in der Rolle von Abhängigen wohlgefallen. Weil der Typus des Menschen, den Nietzsche gezüchtet sehen will, das diesseitige Leben nicht gering schätzt, sondern dieses Leben mit Liebe umfafst und es zu hoch stellt, um glauben zu können, dafs es nur einmal gelebt werden

solle, deshalb ist er nach „der Ewigkeit brünstig" (Zarathustra, 3. Teil, die sieben Siegel) und möchte, dafs dieses Leben unendlich oft gelebt werden könne. Nietzsche läfst seinen „Zarathustra" den „Lehrer der ewigen Wiederkunft" sein. „Siehe, wir wissen . . . . ., dafs alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und dafs wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns." (Zarath. 3. Teil, der Genesende.) Eine bestimmte Meinung darüber zu haben, welche Vorstellung Nietzsche mit dem Worte „ewige Wiederkunft" verknüpfte, scheint mir gegenwärtig nicht möglich zu sein. Man wird darüber erst Genaueres sagen können, wenn die Aufzeichnungen Nietzsches zu den unvollendeten Teilen seines „Willens zur Macht" in der zweiten Abteilung der Gesamtausgabe seiner Werke vorliegen werden.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Die Philosophie der Freiheit.

Grundzüge einer modernen Weltanschauung

von

Dr. Rudolf Steiner.

4 Mark, schön gebunden 5 Mark.

Aus den zahlreichen Urteilen über dieses anerkannt hochbedeutende Werk seien nur erwähnt:

»Klar und wahr« möchte ich dem Buche aufs Titelblatt schreiben. *Klar*, bündig und frei von aller Tüftelei ist die Darstellung, *wahr* und gesund der Standpunkt des Verfassers. . . . *Nur auf solcher Weltanschauung kann die arg bedrohte, persönliche und menschheitliche Freiheit naturgemäfse Anerkennung finden*, das echte Recht des Individualismus einen gesunden Kollektivismus schaffen. *Der Verfasser hat sein Werk gerade zur rechten Zeit geschrieben, möge es die weiteste Verbreitung finden.*

Deutsche Worte
Dez.-Heft 1893. Ed. Aug. Schroeder.

Wenn dem Leser dieses Buch zu Händen kommt, so soll er sich nicht davon abschrecken lassen, dass in dem Titel von Philosophie die Rede ist, die nach einer landläufigen Meinung nur unpraktische Grübler beschäftigt, sowie von Freiheit, die in unseren Tagen vor dem Glanz der Notwendigkeit und der Autorität stark verblafst ist. Das Buch enthält wirklich, was es im weiteren verspricht: Die Grundzüge einer modernen Weltanschauung, mit einer Menge anregender Ausführungen und packender Gedanken. . . . Daneben giebt es auch wichtige kritische Beleuchtungen herrschender Systeme wie des Kantschen, Schopenhauerschen, Hartmannschen, und der Materialismus wird gerade so in die Rumpelkammer verwiesen wie der ideologische Idealismus. *Dabei ist alles frisch geschrieben, verständlich gehalten, ein intellektueller Genufs und anregend für jeden denkenden Menschen.* . . . Und darum sei das Werk allen denen empfohlen, deren Denken sich weder mit dem bequemen Mystizismus, noch mit einem öden Materialismus begnügen kann.

Frankf. Zeitung von Sonntag, 8. Juli 1894.

Von demselben Verfasser erschien früher:

Wahrheit und Wissenschaft.

Preis: 1 Mark.

Die vorliegende Schrift ist eine bedeutende That. Sie füllt eine grofse Lücke in der Philosophie aus. . . . Die Untersuchung des Wesens der freien Selbstbestimmung hat Rud. Steiner der »*Philosophie der Freiheit*« vorbehalten, welcher wir mit leichtbegreiflicher Spannung entgegensehen.

Blätter für literar. Unterhaltung.

Date Due

NO 6 '75			
NO 24'76			